# TIDSSKRIFT

FOR

# Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD

Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND og KARL VOLD, sogneprest G. Skagestad, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene JÓN HELGASON (Reykjavik) og SAM. STADENER (Växjö), lic. theol. V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Stockholm) og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, dr. philos. SV. NORBORG, dr. theol. SIGURD NORMANN, R. SLÅTTELID og IVAR WELLE med flere.


INNHOLD:


FORHOLDET MELLEM TRO OG HISTORIE HOS PAULUS. Av professor dr. D. A. Frøvig. Side 125.

PLATOS BETYDNING I ÅNDSLIVETS HISTORIE. Av pastor dr. philos. Sv. Norborg. Side 138.

KUNNSKAPEN I ORDET. Av cand. theol. Sverre Aalen. Side 154.

LITTERATUR. Anmeldt av professor dr. Frøvig, s. 185; professor dr. Olaf Moe, s. 187.



*3. hefte* *1936* *7. årgang*

*Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel*

TIDSSKRIFT

FOR

# Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland — samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgaten 47, Oslo.

# FORHOLDET MELLEM TRO OG HISTORIE HOS PAULUS

*Av D. A. Frøvig.*

## III.

At kerygmaet er interessert i historien, fremgår av at det er budskapet om en engang for alle skjedd, til historien knyttet handling av Gud. Det forkynner jo at Gud sendte sin sønn til verden og lot ham dø for våre synders skyld og derpå opstå på den tredje dag. Ved denne handling er frelse blitt menneskene til del, og denne frelse er helt og holdent avhengig av denne handlings virkelighet. Især avhenger den efter Paulus av virkeligheten av Jesu stedfortredende død, hvad vi lett innser når vi nærmere belyser kerygmaet på dette punkt ut fra den paulinske teologi.

Overalt i det nye testament blir nødvendigheten av Jesu død forutsatt eller lært, men aldri blir den så tvingende godtgjort som hos Paulus, som avleder den av gudsbegrepet og menneskets empiriske vesen. For å opnå evig liv må menneskene besidde en rettferdighet som gjelder i Guds øine. Erfaringsmessig opnår de den imidlertid ikke, idet de alle har syndet og fattes ære hos Gud (Rm 3, 9—20, v. 23). De kan heller ikke nå denne rettferdighet ved egen hjelp, da de som kjød er solgt under synden og blir behersket av den (7, 14, v. 21—24). Ved sin synd er de videre blitt skyldige for Gud og hjemfalne til hans vrede (3, 20. 4, 15, Ef 2, 3), og de må derfor lide syndens straff, døden og fordømmelsen (Rm 6, 21, 23. 2, 8—12). Men fordi Gud er kjærlighet (5, 8. 8, 32), har han kunnet frelse dem ut av denne hjelpeløse

og fortvilede stilling på den måte at han sendte oss sin sønn, som frivillig og stedfortredende tok syndens straff på sig. «De blir rettferdiggjort uforskyldt av hans nåde ved forløsningen i Kristus Jesus, som Gud stilte til skue i hans blod som et sonemiddel ved troen, for å vise sin rettferdighet, fordi han hadde båret over med de synder som var gjort før under Guds langmodighet, for å vise sin rettferdighet i den tid som nu er, forat han kunde være rettferdig og gjøre den rettferdig som har troen på Jesus» (3, 22—26). Fordi Jesus er blitt et sådant sonemiddel, er verden blitt forsonet med Gud, så at denne forkynnelse nu kan lyde: La eder forsone med Gud!

Alt dette er virkningen og følgen av at Gud har gjort «ham som ikke visste av synd, til synd for oss, forat vi i ham skal bli rettferdige for Gud» (2 Kr 5, 19—21; Gl 3, 13). Og med denne forløsning fra syndens skyld er også forløsningen fra dens makt gitt, idet synden er blitt dømt til maktesløshet, fordi de makter som står bak den og har hersket på grunn av syndens skyld, er blitt overveldet og berøvet sin makt, og denne forløsning blir virkeliggjort hos alle som tror på Kristus som forløser (Rm 8, 1—11; Kl 2, 15; 2 Kr 5, 17).

Vi ser således at hele verden efter Paulus' mening er skyldig og ligger hjelpeløs i det ondes makt. Overlatt til sig selv vilde den redningsløst være hjemfalt til den evige død, og bare ett kunde frelse den: Jesu frivillige, stedfortredende hengivelse i døden, hvorved grunnlaget for den hele frelse blev skapt. Uten Jesu stedfortredende død ingen forsoning med Gud, ingen frelse fra synden og intet håp om evig salighet, men bare skyld og straff, død og fordømmelse! Visstnok er Gud kjærlighet, men han kunde ikke vise nogen nåde uten Jesu forløserdød, og han har derfor sendt ham til verden som frelser og forløser. På Jesu lidelse og død ligger derfor all vekt, idet de kristnes tro på forsoning og rettferdighet er ganske ubegrunnet og derfor innbilning og drøm, hvis hans lidelse og død ikke virkelig har funnet sted.[1])

[1]) Det stemmer ikke med Paulus' anskuelse når *E. Brunner* sier om Kristus: «Hans væren *er* selv forløsningen» (Der Mittler, 1930, s. 362), «gudmenneskets eksistens er som sådan åpenbaringen og frelsen. Derfor heter han, han selv, midleren, og det ikke først på grunn av sin gjerning» (s. 363). Efter Paulus er frelsen slett ikke gitt med gudmenneskets eksistens som sådan, men det er nettop gjerningen det kommer an på.

Hermed er det givet at Jesu lidelse og død måtte få en dominerende plass i Paulus' forkynnelse, så at han med rette kunde betegne «Kristi kors» eller «den korsfestede Kristus» som innholdet av den (1 Kr 1, 18. 23). Av tradisjonen må han derfor sterkest ha fastholdt og mest levende skildret nettop Jesu død på korset; han sier jo at galaterne har fått *malt* Jesus Kristus for øinene som korsfestet (Gl 3, 1). Men frelsende betydning kunde Jesu død bare ha fordi han hadde gitt sitt liv frivillig. Forløsningen er nemlig ikke frembragt ved en guddommelig førelse på den måte at Jesus forløste verden ved en blott og bar tilskikkelse og skjebne uten sitt vidende og sin vilje. Den måtte tvert imot skje ved selvhengivelse og altså være en fri, bevisst dåd, og den blir også betegnet så når det i Galaterbrevet heter: «Nåde være med eder og fred fra Gud Fader og vår Herre Jesus Kristus, han som *gav sig selv* for våre synder for å fri oss ut av den nærværende onde verden efter vår Guds og Faders vilje, hvem æren tilkommer i all evighet, amen» (1, 4, se 2, 20)! Denne selvhengivelse er på den ene side lydighet mot Gud, idet Jesus ydmyg underkaster sig hans rådslutning. Derfor heter det at han fornedret sig selv i lydighet inntil døden, ja til døden på korset, og han blir på grunn av denne lydighet stillet op mot Adams ulydighet (Fil 2,8; Rm 5, 19). På den annen side blir denne selvhengivelse betegnet som kjærlighet: «For Kristi kjærlighet tvinger oss, idet vi har opgjort dette med oss selv at én er død for alle, derfor er de alle døde» (2 Kr 5, 14), «Det liv jeg nu lever i kjødet, det lever jeg i troen på Guds sønn, som elsket mig og gav sig selv for mig» (Gl 2, 20, se Ef 5, 2. 25). Og denne kjærlighet til menneskene har Jesus ikke bare vist ved hengivelsen av sitt liv, men den har båret hans hele jordiske liv, idet såvel lydigheten mot Gud som kjærligheten til menneskene var beveggrunnen til at han, da han var i guddommelig skikkelse, fornedret sig selv og fremtrådte på jorden i ringe menneskeskikkelse for å dø på korset (Fil 2, 6—8; Rm 5, 8; 8, 32).

Således ser vi at Jesu død bare kunde være forløserdød, hvis det karakterbillede som tillegges ham, svarte til virkeligheten, og vi må derfor anta at Paulus nettop har fastholdt slike momenter av tradisjonen som skildret og beviste Jesu selvhengivelse i lydig-

het og kjærlighet. Eller er det tenkelig at han kunde male ham som den korsfestede, uten å nevne kampen i Getsemane og hans skyldløse, tålmodige og kjærlighetsfulle forhold i lidelsen?

Efter *Bousset* skal den jordiske Jesu sedelige karakterbillede ikke ha hatt nogen som helst betydning for Paulus' fromhet, og den lydighet, ydmyghet, kjærlighet og troskap som han tilskriver Jesus, skal ikke være tatt fra hans jordeliv, men være tillagt den præeksistente, oververdslige Kristus, som var rik og blev fattig fordi han påtok sig tjenerskikkelse (Kyrios Christos, 1913, s. 143 f., så også Wrede, Bultmann). Men hertil må der svares at det vilde være besynderlig, om den apostel som pleide å male Jesus Kristus som den korsfestede, skulde ha tegnet hans karakterbillede uavhengig av hans gripende liv og lidelse på jorden. Vi ser da også at Jesu forhold her får en sterk betoning når det heter: «og da han i sin ferd var funnet som et menneske (σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος), fornedret han sig selv ved å bli lydig inntil døden, ja korsets død» (Fil 2, 5—7). Det blir her ikke alene sagt at Jesus gav avkall på å være i Guds skikkelse, men også at han i sin menneskelige tilværelse fornedret sig ved sin villighet til å lide. Subjektet i relativsetningen v. 6—8 er Jesus Kristus, og han betraktes her i to eksistensformer, som den præeksistente og som den menneskevordne. Uttrykkene «i Guds skikkelse» og «i sin ferd funnet som et menneske» korresponderer åpenbart, og det siste utsagn innleder en ny setning, da det er overflødig som tilsetning til det forrige. Det blir altså her sagt at Jesus Kristus som præeksistent var i Guds skikkelse, men gav avkall på den og antok tjenerskikkelse, idet han fremtrådte i menneskelig skikkelse, og som den menneskevordne fornedret han sig ved lydighet inntil døden, ja døden på korset. Her blir således lydigheten tydelig tilskrevet den jordiske, ikke den præeksistente Jesus Kristus.

Således også Rm 5, 18—19, hvor det heter: «Likesom altså ett (menneskes) fall er blitt til fordømmelse for alle mennesker, således blev også éns rettferdige gjerning til livbringende rettferdiggjørelse for alle mennesker. For likesom de mange er blitt syndere ved det ene menneskes ulydighet, så skal og de mange bli rettferdige ved den enes lydighet.» At der heller ikke her er

tale om et himmelvesens, men et menneskes lydighet, fremgår av parallellismen i avsnittet 5, 12—19, hvor mennesket Adam overalt blir stillet op mot mennesket Jesus Kristus (v. 12, 15, 16, 17), og denne parallellisme gjør også oversettelsen «ett (menneskes) fall» — «ens rettferdige gjerning» sannsynlig. «Lydighet» v. 19 svarer til «rettferdig gjerning» v. 18, og da dette siste uttrykk betegner opfyllelsen av Guds krav, må lydigheten her referere sig til hele Jesu forhold under hans jordeliv.

Fremdeles blir der tydelig minnet om et karaktertrekk hos den jordiske Jesus, når det Rm 15, 3 sies: «For Kristus levet heller ikke sig selv til behag, men som skrevet er: Deres hån som hånte dig, falt på mig.» Subjektet i det citerte skriftord er den forfulgte rettferdige (Ps 69, 10), og det er forbausende at Paulus legger dette ord i Kristi munn når det skal bevises at han ikke levde sig selv til behag. Det er imidlertid forståelig hvis han fra tradisjonen kjente de forhånelser som Jesus måtte tåle. Vi har her det samme karaktertrekk som kommer til uttrykk når Paulus 2 Kr 10, 1 formaner sine lesere ved Kristi saktmodighet og mildhet, idet han sier: «Men jeg, Paulus, formaner eder ved Kristi saktmodighet og mildhet, jeg som for eders øine er ydmyk iblandt eder, men fraværende er djerv mot eder.» Her synes «saktmodighet og mildhet» (πραύτης καὶ ἐπιεικία) å henspille på Mt 11, 29, og å være tillagt Herren nærmest i egenskap av lærer, da det i sammenhengen dreier sig om apostlenes pedagogiske forhold, men på grunn av uttrykksmåtens almindelighet må ordene vel også referere sig til Jesu hele forhold.

Således er vi kommet til det resultat at karaktertrekkene lydighet, kjærlighet og selvhengivelse måtte svare til virkeligheten, hvis Jesu død skulde ha frelsende betydning. Under denne forutsetning måtte imidlertid ikke bare Jesu karakterbillede, men også hans frelserbevissthet være virkelighet. Som fri, bevisst dåd forutsetter nemlig forløsningen en viden om målet og dermed en frelserbevissthet. Hvis man kunde påvise for Paulus at Jesus blev holdt for frelseren mot sin vilje, fordi han faktisk ikke hadde nogen frelserbevissthet, vilde dette ha undergravet hans tro på Jesu døds frelseverdi. Av tradisjonen må vi derfor anta at Paulus også har fastholdt og nærmere utført momentet Jesu selvbevissthet som

frelser. Men frelser var Jesus som Messias, og *Kristus* er derfor hos Paulus den hyppigste betegnelse på ham (mere enn 200 ganger), medens han 60 ganger kaller ham Kristus Jesus og 20 ganger Jesus Kristus; omstillingen av navnene viser at Kristus i disse forbindelser ennu ikke er egennavn, men blir følt som appellativ. Samtidig blir også titelen *Kyrios* brukt for å uttrykke frelserstillingen (omtrent 130 ganger), og det vel oprinnelig i tilknytning til Ps 110 til betegnelse av høihetsstillingen ved Guds høire (1 Kr 15, 25; Rm 8, 34). Som Kyrios er Kristus herre over alle og hersker derfor over levende og døde (Rm 10, 12; 14, 9), og Paulus har erfaret virkeligheten av dette herredømme, da han så Herren ved Damaskus og blev kalt av ham til nytt liv og til apostel (Gl 1, 11—17; 1 Kr 9, 1).

Med Jesu forløserdød var imidlertid ikke alene hans selvbevissthet som frelser, men også hans opstandelse og ophøielse uløselig forbundet. Uten opstandelsen vilde hans død ikke vært en forløsers død, men en forbryterdød, og opstandelsen kommer derfor i betraktning som den guddommelige anerkjennelse av denne døds frelseverdi: «Men er Kristus ikke opstanden, da er eders tro unyttig, da er I ennu i eders synder» (1 Kr 15, 17). Men en guddommelig anerkjennelse er opstandelsen fordi den var Jesu innsettelse i den fulle messianske maktstilling (Rm 1, 4).

Vi ser således at all vekt efter Paulus' grunnanskuelse lå på Jesu lidelse, karakterbillede, frelserbevissthet og opstandelse, idet menneskenes frelse avhang av at disse data var virkelige, og Paulus' hele interesse måtte derfor koncentrere sig om disse momenter av tradisjonen. Hvad hadde efter denne grunnanskuelse de andre bestanddeler av tradisjonen å bety i sammenligning med disse? Med lidelsen, karakterbilledet og frelserbevisstheten var jo i grunnen alt gitt. På tradisjonen måtte imidlertid Paulus støtte sig, hvis han nærmere vilde skildre disse momenter for sine tilhørere. Man kan nemlig ikke anta at oplevelsen ved Damaskus kunde synes ham å være nok til å bevise disse data. Hvorledes kunde han nemlig i lengden være sikker på at denne åpenbarelse svarte til virkeligheten? Han visste at Satan selv kunde skape sig om til en lysets engel (2 Kr 11, 14), hvordan kunde han da være sikker på at det ikke i grunnen var et djevelsk gjøglerbillede

han hadde sett? Det var jo i virkeligheten noget ganske utrolig at den himmelske Kyrios' nåde var blitt ham til del midt under forfølgelsen, og vi ser av Act 12, 9 at man forstod å skjelne mellem syn og virkelighet. Intet under derfor at Paulus henviste til den felles, fra vidner stammende overlevering hvad Jesu opstandelse og åpenbarelse angår (1 Kr 15, 1—11), og det ligger nær å anta at denne overlevering ikke alene har befestet og utdypet korintiernes visshet, men også hans egen.

Man kan heller ikke med rette anta at de alltid nye erfaringer Paulus gjorde om den himmelske Kyrios' kraft, var i stand til å bære overbevisningen om at de angivne data svarte til virkeligheten (se 2 Kr 12, 9). Paulus betegner sitt nye liv som en væren «i Kristus» (1 Kr 1, 30; 2 Kr 5, 17; Rm 6, 11; 8, 1; 1 Tes 3, 8; Fil 4, 1), og det var det i den grad at han kan si at han ikke lever lenger selv, men at Kristus lever i ham (Gl 2, 20). Som bekjent blir det gjerne gjort gjeldende at vi i dette ἐν Χριστῷ har en subjektiv-mystisk betraktningsmåte som sterkt skiller sig fra den rettslig-objektive som vi i det foregående har skildret. Det er imidlertid betegnende at Kristus også i denne forbindelse kommer i betraktning ikke bare som den opstandne, men også som den korsfestede. Således betyr «i Kristus» på steder som 2 Kr 5, 17; Rm 6, 11; 8, 1 efter sammenhengen åpenbart en væren i den Kristus som døde for alle på korset og derpå opstod, og når der tales om å bli korsfestet med Kristus (Gl 2, 19; 6, 14; Rm 6, 2—6; 8, 1), så viser også dette at også denne betraktningsmåte forutsetter at Jesu død er en historisk kjensgjerning. Det heter også likefrem at dette liv «i Kristus» er et liv i tro på den korsfestede: «Jeg er korsfestet med Kristus, jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i mig, og det liv jeg nu lever i kjødet, det lever jeg i troen på Guds sønn som elsket mig og gav sig selv for mig» (Gl 2, 20, se også 2 Kr 5, 17). Her ser vi at også den mer mystiske betraktningsmåte hos Paulus er båret av troen på Jesu selvhengivelse som frelser. Apostelens hele liv er betinget av denne tro, derfor også hans daglige erfaringer av nåde og kraft, og hvis Jesu selvhengivelse på korset og hans dermed givne karakterbillede og frelserbevissthet var innbilning og drøm, vilde denne tro og dermed apostelens kristenliv være umulig.

Vi ser altså at overbevisningen om at Jesu lidelse, karakterbillede, frelserbevissthet og opstandelse er virkelighet, hos Paulus ikke bare kunde være en slutning han drog av oplevelsen ved Damaskus og sine kristelige erfaringer. Og dette har ikke bare vært tilfelle hos ham, men også hos hans tilhørere og lesere. Vi så jo at troen efter Paulus ikke var en blind underkastelse under kerygmaet, men at den støttet sig bl. a. på Skriften og vidnebeviset, d. e. tradisjonen. Men da må vi anta at overbevisningen om virkeligheten av disse data har støttet sig til tradisjonen også hos tilhørerne og leserne, og når man spør hvorfor dette ikke oftere blir uttrykkelig sagt, må svaret bli at det ikke var nødvendig, fordi jo Paulus selv representerte den levende tradisjon. Han var jo Jesu samtidige og som jøde også hans landsmann. At han ikke før sin omvendelse har opholdt sig i Jerusalem og der ikke har sittet ved Gamaliels føtter, er som vi har sett, en kritisk fabel, og at han efter sin omvendelse trådte i forbindelse med menigheten i Jerusalem, er jo utvetydig bevidnet (Gl 1, 17—20; 2, 1—10); han nevner da også oftere apostlene, særlig Peter og Johannes, og likeså Jakob, Herrens bror (1, 17—19; 2, 9; 1 Kr 9, 5; 15, 8—9). Når han derfor kom til de fremmede i utlandet, var han selv personlig den levende tradisjon og garanti for sannheten av den. Skulde man ikke skjenke en sådan mann, som samtidig anbefalte sig til ethvert menneskes samvittighet for Guds åsyn, tiltro når han fortalte det som var almindelig kjent i Palestina og blandt de kristne?

Når man så videre spør hvorfor da Paulus ikke gir mere av tradisjonen i sine brever, må svaret bli at de angivne data svarte til kerygmaet og likesom det kunde betraktes som kjernen og stjernen i den hele tradisjon (1 Kr 15, 1 f.). I disse trekk koncentrerte alt som blev fortalt om Jesus sig som i en sum. Hvad betød i sammenligning hermed Jesu enkelte ord og gjerninger? Kunde nogen fortelling fra tradisjonen bedre belyse hans kjærlighet til menneskene og synderne enn historien om hans selvhengivelse i lidelsen? Kunde noget bedre illustrere hans ydmyghet enn lydigheten inntil døden? Og hvad kunde bedre belyse Guds nåde ved Jesus enn verdens forsoning med Gud på korset? Mer gripende kunde heller ikke botsropet lyde enn når der blir sagt:

«For Kristus er vi derfor sendebud, idet Gud formaner ved oss. Vi ber eder for Kristus: La eder forlike med Gud! Ham som ikke visste av synd, har han gjort til synd for oss, forat vi i ham skal bli rettferdige for Gud» (2 Kr 5, 20—21).

I sammenligning med disse trekk som er gitt i og med Jesu selvhengivelse, har den øvrige tradisjon bare *sekundær* betydning for Paulus. Dette er en nødvendig følge av at frelsen hos ham er knyttet strengt til Jesu frivillige, stedfortredende hengivelse i døden, idet hermed den eiendommelige koncentrasjon av overleveringen er gitt som gir sig uttrykk i kerygmaet. Overhodet er ikke det som Jesus har sagt, hovedsaken for Paulus, men det som han gjorde, og som skjedde med ham, og det både overfor omvendte og uomvendte. Også motivene til et nytt liv ligger nemlig efter Paulus i det som Jesus har gjort: «Kristi kjærlighet tvinger oss» (2 Kr 5, 14), «Jeg selv, Paulus, formaner eder ved Kristi saktmodighet og mildhet» (2 Kr 10, 1), «I kjenner jo vår Herre Jesu Kristi nåde, at han for eders skyld blev fattig da han var rik, forat I ved hans fattigdom skulde bli rike» (2 Kr 8, 9), «La dette sinn være i eder som og var i Kristus Jesus» (Fil 2, 5).

Hvad særlig ordoverleveringen angår, så kunde den bare få sekundær betydning også av den grunn at de kristne hos Paulus betraktes som nye mennesker som gjør Guds vilje i indre frihet, uten å være avhengige av statutariske bestemmelser. Som mennesker der er «i Kristus», d. e. blir bestemt og ledet av ham, har de «Kristi sinn» (1 Kr 2, 16, se Fil 1, 8), idet de ikke lenger lever selv, men Kristus lever ved Ånden i dem (Gl 2, 20; Rm 8, 9—10), og de opfyller i indre frihet Guds bud (v. 1—9; 2 Kr 3, 17) og lever derfor ikke mere i trelletjeneste under bokstaven, men i Guds barns frihet, ledet og drevet av Ånden (Rm 7, 6; 8, 14—15; Gl 4, 3—7). Men fordi de er forløst til frihet, gjelder det at de tar sig i akt, så de ikke igjen legges under trelldomsåket og derved blir skilt fra Kristus (Gl 5, 1—3), og i de unge menigheter kunde en hyppig henvisning til Jesu sedelige bud gjøre dem til en statutarisk lov og derved skape et nytt trelldoms åk. Også av denne grunn kunde Jesu ord bare i ringe grad finne anvendelse hos Paulus.

Hertil kommer at tradisjonen ikke i enhver henseende var så

enstydig og forståelig at Paulus kunde anvende den på en fruktbar måte i de hedningekristne menigheter. Dette blir innlysende, når vi betrakter spørsmålet om nødvendigheten av Jesu død efter den synoptiske tradisjon. Visstnok blir denne nødvendighet sterkt betonet i nadverdberetningens utsagn om paktsblodet (Mt 26, 28 = Mk 14, 24 = Lk 22, 20), og den blir også nevnt i de tre forutsigelser av Jesu lidelse (Mt 16, 21 = Mk 8, 31 = Lk 9, 22; Mt 17, 22—23 =Mk 9, 31 = Lk 9, 44; Mt 20, 18—19 = Mk 10, 33—44 = Lk 18, 31—33). Men ellers synes syndstilgivelsen ikke å stå i forbindelse med Jesu død, således ikke i fortellingen om den verkbrudne (Mt 9, 1—8 = Mk 2, 1—12 = Lk 5, 17—26) og heller ikke i lignelsene Lk 15 om det tapte får, den tapte penning og den fortapte sønn.Man har derfor sagt at Paulus ikke har kjent den synderkjærlighet Jesus viste under sin offentlige virksomhet (O. Holtzmann), men dette er naturligvis umulig for en manns vedkommende som stod i forbindelse med urmenigheten. Den liberale teologis gamle dogme om to evangelier i det nye testament vilde imidlertid være utenkelig, hvis det savnet enhver tilknytning i den synoptiske tradisjon. En sådan motsetning mellem to evangelier foreligger som bekjent ikke, da troen på Jesu sendelse og fullmakt er den selvfølgelige forutsetning for tilgivelsen i Synoptikerne (Mt 21, 24—27 = Mk 11, 29—33 = Lk 20, 3=8, Mt 9, 1—8 = Mk 2, 1—12 = Lk 5, 17—26) og han før sin død bare antydningsvis kunde tale om nødvendigheten av den. Urmenigheten og Paulus har heller ikke visst noget om to evangelier, men bare kjent ett (1 Kr 15, 3; Act 2, 23; 3, 18; 4, 28; Gl 1, 6—10). Når Paulus allikevel bringer lite av Jesu forkynnelse, tør grunnen hertil være den at den til dels syntes å stå i motsetning til tanken om Jesu døds nødvendighet og derfor kunde gi anledning til misforståelser.

Men at de bestanddeler av tradisjonen som ikke stod i organisk forbindelse med Jesu livshengivelse, kun hadde sekundær betydning, vil *ikke* si at de er *uten revelans* hos Paulus. Som vi har sett forholder det sig nemlig ikke så at han 2 Kr 5, 16 sier at Jesu jordisk-menneskelige liv, hans liv κατὰ σάρκα (Rm 1, 3; 9, 5) er likegyldig for ham, og hans død er ikke dommen over alt jordisk-menneskelig som sådant, så at den utelukker enhver vurdering av

Jesu jordisk-menneskelige personlighet hos Paulus (Bultmann, ib. s. 206 f.), men denne død er dommen over alt jordisk-menneskelig som syndig. Paulus bekjenner imidlertid at Jesus var syndløs: «Han som ikke visste av synd, har han gjort til synd for oss» (2 Kr 5, 21), et utsagn som efter sammenhengen går på Jesu død og derfor tillegger ham syndløshet i hans jordiske liv, og vi kan ikke med rette anta at Paulus, som personlig kjente den i Rm 7, 7—25 skildrede kamp mot synden, ikke skulde ha skattet og æret en syndløs personlighet høit. Man kan ikke med rette innvende herimot at en sådan vurdering av Jesu personlighet vilde være å betrakte den som et forhåndenværende verdensfenomen (ein vorfindliches Weltphänomen) og derfor å regne med det verdslig-forhåndenværende (das Weltlich-Vorfindliche, Bultmann). For Paulus visste godt at Jesus av de vantro jøder blev betraktet som en stor synder og måtte bli betraktet så (1 Kr 1, 23), men han visste også at denne Jesu personlighet måtte bedømmes anderledes ut fra troen, og at denne bedømmelse derfor ikke kunde svare til en objektiv, av alle anerkjent historiebetraktning.

At Paulus ikke betrakter den øvrige tradisjon som irrelevant, fremgår av at han, som vi har sett, citerer Jesus-ord av tradisjonen, og at vi også har tydelige reminiscenser av Jesus-ord. Således når innholdet av loven sammenfattes i kjærlighetsbudet (Rm 13, 8—10, Gl 5, 14, se Mt 22, 39—40 = Mk 12, 31 = Lk 10, 27), når Paulus taler om kjærlighet til forfølgerne (Rm 12, 14; 1 Kr 4, 12, se Mt 5, 44 = Lk 6, 28), om skatt (Rm 13, 6—7, se Mt 22, 21 = Mk 12, 17 = Lk 20, 25) og om troen som flytter fjell (1 Kr 13, 2, se Mt 17, 20; 21, 21 = Mk 11, 23, se videre H. J. Holtzmann, Ntl. Theol. II, 1911, s. 232).

Efter *Bultmann* skal Jesu forkynnelse, iallfall i det vesentlige, ha vært *irrelevant* for Paulus, og han skal heller ikke ha kjent den fullstendig (ib. 190 f.). Når han nemlig 1 Kr. 7, 25 sier: «Om jomfruene har jeg ikke noget bud fra Herren,» så viser dette at han la vekt på å ha et Jesus-ord i spørsmål om menighetsordningen, og når han bare citerer to og ellers aldri noget, hvor man skulde vente det, skal dette bevise at han ikke kjenner andre. Men hertil kan man for det første svare at det som bekjent er farlig i forskningen å trekke den slutning at et vidne ikke har

kjennskap til en ting hvis han ikke nevner den. De paulinske brever er leilighetsskrifter, og det berodde på de særlige omstendigheter at et spørsmål blev behandlet der. Således blir nadverden leilighetsvis bare omtalt i det første brev til korintierne, og hvis der ikke her var blitt sagt noget om dette tema, vilde vi ikke ha kjent Paulus' mening om nadverden og måskje ha dradd den slutning at han overhodet ikke kjenner den. Likeså blir der bare i det annet brev til tessalonikerne talt om Antikrist, ennskjønt Paulus efter 2, 5 synes å ha talt ikke lite om dette tema i menighetene, idet han der sier: «Minnes I ikke at jeg sa eder dette da jeg ennu var hos eder?»

Dernæst må man være opmerksom på at der ofte manglet Jesus-ord for de problemer som optok Paulus. Om et viktig spørsmål som det om de hedningekristnes omskjærelse og forhold til Moseloven forelå der overhodet ikke noget Jesus-ord, fordi Kristus hadde innskrenket sin virksomhet til jødene og hans etikk overhodet var mere av individuell enn av social art. Man må også merke sig at tradisjonen om Jesu virke ofte var jødisk, undertiden også partikularistisk farvet, og av denne grunn mindre forståelig for de hedningekristne menigheter. Således er paradokset: «Jeg er ikke kommet for å kalle rettferdige, men syndere» (Mt 9, 13 = Mk 2, 17 = Lk 5, 32) jødisk bestemt, idet de rettferdige efter sammenhengen er fariseisk sinnede mennesker og synderne er de fattige i ånden (Mt 5, 3), og man måtte kjenne jødiske forhold for å forstå dette. Når fremdeles Jesus sier at han kun er sendt til de tapte får av Israels hus (Mt 15, 24), eller at ikke en eneste jodd eller en eneste tøddel skal forgå av loven (Mt 5, 18; Lk 16, 17), så kunde disse utsagn bli anvendt mot det universalistiske, lovfrie evangelium, og de er sikkert også blitt brukt så av Paulus' judaistiske motstandere. Hyppig måtte han ta hensyn til disse motstandere, således i Galatia og Korint, til dels også i Rom, og hvis han ofte hadde påberopt sig tradisjonen til beste for sin kristendomsopfatning, vilde judaistene ofte også kunnet hente beviser for en annen opfatning fra tradisjonen. Hertil kommer endelig at de hedningekristne menigheter visstnok ennu bare eide en mangelfull evangelisk tradisjon, som før en skriftlig fiksering forelå, ennu ikke kunde danne nogen fast instans. Av alle disse grunner er det forståelig at Paulus bare i ringe grad kunde hen-

vise til den evangeliske tradisjon, uten at vi av denne grunn behøver å anta at den var irrelevant for ham. Tvert imot må vi anta at han som jødekristen har levd i den og f. e. øst personlig frelsesvisshet, tillit og frimodighet av fortellingene om Jesu kjærlighet til de fattige i ånden, syndere og toldere, og han har derfor sikkert skattet tradisjonen om denne kjærlighet høit og holdt den i ære.[1]) Overhodet har han belivet den himmelske, gudlike Jesu Kristi skikkelse med den jordiske frelsers trekk og derved gjort den til den levende, anskuelige personlighet som han elsket med sin sjels hele lidenskap og glød, og det er også billedet av den jordiske frelser som gjorde det mulig for ham å synge den vidunderlige sang om kjærligheten i 1 Kr 13.

*

Idet Paulus forbinder troen med historien og knytter den fast til den historiske virkelighet, stiller han sig i skarp motsetning til naturreligionene og mysteriene i sin tid. Det budskap han forkynner, dreier sig ikke om en hendelse i den fjerne, grå fortid, ikke om mytus og sagn, men om begivenheter som har funnet sted ganske nylig og er vel bevidnet av ennu levende mennesker og derfor tilhører virkeligheten selv. Dette budskap handler derfor ikke om et årlig tilbakevendende fenomen, som tilfellet oprinnelig var i mysteriene, hvor vegetasjonsgudene (Osiris, Tammuz, Adonis, Astis, Kore o. a.) årlig døde og opstod, men om tildragelser som var skjedd en gang for alle og ifølge sin natur aldri kunde gjentas, tildragelser som ved skriftbeviset var uløselig forbundet med det israelitiske folks historiske virkelighet og ved vidnebeviset fast knyttet til nutidens egen virkelighet. Evangeliet markerte herved skarpt sin motsetning til mytus og sagn, innbilning og drøm og vil også til alle tider gjøre det (G. Kittel, Die Religionsgeschichte u. d. Urchristentum, s. 124 f. D. A. Frøvig, Der Kyriosglaube des N. T.s u. d. Messiasbewusstsein Jesu, 1928, s. 39 f.).

[1]) Hvis dette er riktig, kan det ikke ha vært Paulus likegyldig om man anså disse bestanddeler av tradisjonen for sagn og legende eller ikke. Da kerygmaet uløselig var forbundet med tradisjonen og dannet kjernen og stjernen i den, vilde han overhodet ikke ha kunnet overlate overleveringen til en radikal historieskepsis med den begrunnelse at troen nu engang er «alle vågestykkers vågestykke», og at det ligger i tradisjonens vesen at den både tilhyller og åpenbarer. Dette bør heller ingen kristen gjøre, da han bør vite at man ved å undergrave tradisjonens troverdighet også undergraver kerygmaets.

# PLATOS BETYDNING I ÅNDSLIVETS HISTORIE

2. PRØVEFORELESNING FOR DEN FILOSOFISKE DOKTORGRAD OPGITT EMNE. 4. APRIL 1935

*Av Sv. Norborg.*

---

## I.

Mine tilhørere vil erindre Apologiens udødelige sluttord fra Sokrates' avskjedsstund: Timen er kommet til å skilles og vi går våre veier — jeg for å dø, dere for å leve. Hvilket er det bedre kjenner kun Guden. — Slik taler levende filosofi. Her er undringens stille spenning, men ingen panikk. Her er filosofien ikke et ordenes mangfold, en sofistisk retorikks teoretisering over uvesentlige ting. Dens dype problemer er livet selv i dets mening og gåte — alt gjennemlyst av en tenkning der sublimt viser filosofiens ideal for alltid nye tider og slekter. — Fra Sokrates' avskjedsstund går Plato ut for å tenke livets filosofi gjennem på ny.

Hvad er det skjønne? Hvad er det retferdige? Hvad er det sanne?

— — —

Platos 7. brev, hvis autentitet nu må antas fastslått, viser at politikken var hans ungdomsdrøm. Det blev filosofien som blev hans livs innsats. Selvstendig tok han arven op efter Sokrates, hvem han nettop kaller venn, ἑτᾶιρος og ikke — mester. Som vennen vil han den estetisk-videnskapelige harmoni som gresk åndsliv så som menneskelivets ideal. En harmoni som springer av den klare erkjennelse av det Gode. Filosofien er således livskunst, et sokratisk ideal som mektig er løftet frem i Platos dialoger. Hvem kan egentlig si hvilken tidløs makt de platonske dialogers Sokrates har øvd og vil øve over åpne sinn til dagenes

ende? Da denne sokratisk-platonske livskunst nu imidlertid vinnes ved erkjennelsens aldri hvilende arbeid, blir den filosofisk grunnet. Bak alt står ἔρως, menneskets adelsdynamikk. Over alt står hos Plato *Idéene*, de himmelske mønsterbilleder hinsides rum og tid, i sin fullkommenhet og evighet det sanne Tilvær. Det sokratiske begrep er her løftet op fra logikken til metafysikken, ikke som transscendental kategori, men som transscendent realitet.

Dermed er Plato vel den *skarpeste dualist* filosofihistorien kjenner. Derfor fikk han heller aldri gjort erkjennelsesteoretisk klart hvorledes forholdet mellem idé og sansningenes ting kunde opfattes. Svelget mellem ånd og stoff er platonismens logisk-metafysiske irrasjonalitet. Det gir da også det platonske apriori en særhått, idet gyldige kategoriale idéer her blir hypostasert til transscendente realiteter, slik at det platonske apriori må ty til præeksistens- og den derav følgende anamnesislære.

Dermed skjer det noget dobbelt i den platonske filosofi. P. d. e. s. settes der en viss resignasjonens grense for det rent logiske ratio, som tilsier at man ikke kan tolke Platos idélære som det man vanligvis mener med rasjonalisme. Platos filosofi er ikke panlogisme. — P. d. a. s. er det med Platos forsøk på løsning av den dualistisk betingede apriorismes dilemma nødvendigvis åpnet vei for en *mystisk-metafysisk* erkjennelse. Et mystisk element i hans filosofi som kunde danne forutsetningen for de mange selsomme fantasianvendelser og omtydninger av Platos tankeverden som åndshistorien er så rik på.

Vanskeligheten ved den rene platonisme, der i sin idélære så genialt har minnet om tankens overempiriske grunnhått, har alltid vært at den ved sin dualistiske apriorismes slagskygge på empirien har hatt så svært for å kunne hjelpe slektene med erfaringsverdenens problemer.

I Timaios kan man se hvorledes denne forlegenhet åpenbarer sig for den aldrende Plato selv. Dette naturfilosofiske skrift, hvis nær sagt eventyrlige, sekellange innflytelse vi senere skal følge, åpnes jo med sagnet om det forsvunne Atlantis, for derefter å gå lenger tilbake til problemet om urhistorien, om det som alltid har vært (idéen) og det som er kommet til, tidens verden. Platos materiebegrep er her innfiltret i en uklar naturfilosofisk speku-

lasjon som gjør at det ikke er klart definert selv om det skinner igjennem at han helst setter det lik selve rummet, det tomme eller det negative prinsipp. Det gripes ikke ved fornuften, men ved det Plato uklart kaller *uegentlig* tenkning. Han bruker et billede om materia prima: Det er noget som mottar, det kan man kalle moren, det er noget det mottas fra, det kan vi kalle faren (idéen) og den natur som derved fremkommer kan vi ligne med avkommet. Dette er *formløst,* og det kan tydes som ikke-væren, nødvendighet, grunnemnet, τὸ ἄπειρον. Det formløse kaos blev formet av Demiurg, verdensbyggeren. En mytologiserende naturbetraktning med en selsom Demiurg som kom til å bli et mystisk-metafysisk spøkelse i senere tiders naturovertro og spekulasjoner. — Naturfilosofien i Timaios betyr dog p. d. a. s. at den platonske dualisme på sett og vis er *mildnet,* han betoner jo hvorledes de to *tilværprinsipp* der efter idélæren kunde synes kontrære, dog møtes i fenomenene. Tingene er avbilleder av de himmelske mønsterbilleder og har noget av idéens art i sig, slik at også naturen slik vi oplever den, får en viss realitet. Denne *mildning* av dualismen underbygger Plato med en teologi om Guds godhet. Men teologiens mulighet hviler til sist på Platos tro på at mennesket er θειοειδής guddommelig av idé, at det er συγγένης τῷ θείῳ, — i slekt med det guddommelige. Et synspunkt som vi skal finne har øvd en uoverskuelig innflytelse i gjennem de skiftende tider.

Hermed har vi nu antydet en del av de hovedtrekk ved Platos tenkning og diktning — ti Plato *var* dikter — som vil komme til å tre frem der hvor vi skal efterlyse *betydningen* av Platos åndsinnsats ned gjennem tidene. Det ligger utenfor vår opgave å gå nærmere inn på Platos filosofi, hans personlige filosofiutvikling eller hans tenknings genesis og nyanser. Vi har kun villet trekke op et riss av bakgrunnen for hans åndshistoriske betydning, slik denne bakgrunn er gitt i hans idélære med dens apriorisme, præeksistens- og anamnesistanke, hans antisofistiske innstilling, hans sokratiske dialektikk, hans lære om ἔρως, hans filosofiske ideal av estetisk-videnskapelig harmoni, hans svake naturbetraktning med dens mytologisering og Demiurg-tanke i Timaios, dualismens mildning og det mystisk-teologiske innslag midt inn i hans teoretiske visdom.

Med alt dette er dog ennu ikke det tilstrekkelige grunnlag for vår betydningsanalyse gitt, før vi kort minner om Statens og Lovenes Platon. Her ser vi en genial samfundsfilosof i arbeid med det rettsfilosofisk-sosiologiske grunnproblem om τὸ δικαιον som Sokrates' død, tyrannenes voksende despoti og hele samfundets kulturproblematikk gav ham å brytes med og som vil være enhver samfundsfilosofis grunnproblem.

## II.

Går vi nu over til analysen av Platos betydning i de 2300 års åndshistorie som ligger mellem ham og oss, reiser det sig straks store vanskeligheter, dels av metodisk, dels av saklig art. Det metodiske problem vil være dette: Hvorledes kan og bør man med utsikt til størst mulig klarhet og pålitelighet søke innenfor en enkelt forelesnings ramme å eftervise Platos betydning? Efter grundige overveielser er jeg blitt stående ved den fremstillingsmåte: å søke å la de store åndshistoriske tidbolker og hovedstrømninger selv berette sin Plato-beundring, Plato-forståelse og Plato-anvendelse. Inndelingen vil da i det hovedsakelige kunne følge verdenskulturens tidehverv, den får oversiktlighet og behøver ikke bli skjematisk hvis man tilstreber å få frem et virkelighetstro og nyansert billede av de ledende Plato-motiv som hver enkelt åndshistorisk tidsalder har arbeidet med. Herunder vil det være ønskelig å søke påvist den *kontinuitet* som åndshistoriens Plato-tolkninger eventuelt måtte opvise, slik at fremstillingen ikke som f. eks. hos Max Wundt faller sammen i en rekke mosaikkbiter.

V. s. a. den metodiske vanskelighet og vesentlig som dennes årsak ligger den *saklige:* Plato dannet ikke skole. Hans frie og åpne tenkning kunde ikke overføres in toto. Plato var åndshøvding og ikke magister, derfor vil hans betydning alltid bære *inspirasjonens* preg, men derfor er hans betydning også vanskelig å skarpt definere. Filosofisk lånevirksomhet kan forholdsvis lett innfanges ved nitid registreringskunst, filosofisk inspirasjon derimot er et av de åndshistoriens imponderabilia som vel er av *grunnleggende* betydning, men som nettop derfor også synes å spotte enhver registreringsvirksomhet. Fordi Platos innsats i åndshistorien mere

har preg av en δύναμις enn av direkte belæringsvirksomhet, vil vår forelesnings art måtte være både en idéhistorisk analyse og en åndshistorisk kunstopgave.

## III.

Spør man nu efter Platos betydning i den *førkristelige antikk*, vil man først måtte peke på det platonske *Akademi*. Og atter igjen mer på akademiets idé enn på dets forholdsvis fattige historieinnsats. I Akademiet har alle tiders universitetsidé sin historiske rot, en idé som enhver tids akademiske liv gjør godt i å besinne sig på, forat ikke den akademiske personlighetskulturs idéfakkel skal slukne i den Vielwissereiets natt som alltid truer, der hvor spesialstudiene stjeler all kraft og interesse. Universitetets viktigste fag er filosofien. — Historisk er å si at akademiet inntil det efter 886 års virke blev stengt av Justinian i 529 hadde fått øve sin bestemte innflytelse, selv om det også var blitt sterkt preget av den åndligfilosofiske blandingskultur som stempler sen-hellenismen. Akademiet var, som bekjent, optatt med formelingen av platonisme og pythagoreisme. Det blev således bl. a. bindeleddet mellem det 5. århundres Euklid-matematikk via Theaetetus og senere Eudoxos fra Knidos over til den senere Alexandriamatematikk. Denne matematiske interesse har rot i Plato, der jo krevde at ungdom som vilde drive filosofi, skulde begynne med matematiske studier. Hans syn er dette: «Stor er de geometriske proporsjoners makt hos guder og mennesker,» og det må vel antas at hans kjølighet overfor dem som var ubevandret i geometri, ἀγεωμέτρητοι, vilde idag ført til at han kun vilde ha regnet real-artium for skikkelig inngang til akademisk liv. Cantor har påvist Akademiets betydning som grunnleggelsesstedet for den matematiske filosofi og vel også den analytiske metode, likesom jo Plato selv i Menon har opkastet problemet om den matematiske konstruksjons mulighet. Vet man nu hvilken avgjørende betydning den matematiske filosofi har hatt og fremdeles har for erkjennelsesteorien, vil man forstå hvilken viktig innsats platonismen her har gjort.

Akademiets forsøk på videreførelse og omformning av Platos politiske filosofi synes ikke å kunne måle sig med den for øvrig

ikke særlig betydelige praktisk-politiske innsats det ved forskjellige høve søkte å gjøre.

Når man derfor vel tør si at Akademiets betydning for videreførelsen av Plato-arven ikke er sers åndshistorisk avgjørende, henger det dels sammen med at det temmelig snart forlot den *genuine* platonisme, dels er det betinget i den historiske kjensgjerning at Plato-akademiet tidlig og sterkt blev stående i skyggen av den dominerende aristotelisk-peripatetiske skole.

Dermed har vi nevnt *Aristoteles,* Platos nærmeste store elev. Nu — uttrykket elev må ikke overbetones, ti var Plato selvstendig overfor Sokrates, så Aristoteles i ennu høiere grad overfor Plato. Fra én side er Aristoteles faktisk den første og vel den betydeligste Plato-kritiker åndshistorien kjenner. Såvel i logikken som i metafysikken faller derfor også hans tankeskarpe analyse markert ut fra de platonske linjer og resultat. Hans kritisk-videnskapelige metode forenet med hans teleologiske grunnsyn gjør at han betoner både stoffet, bevegelsen og det partikulære på en måte som Platos idélære ikke vilde ha godtatt. Hans naturlære kom da også til langt å overstige Platos naturspekulasjon i videnskapelig betydning, selv om vi nok skal se at mange århundres åndsliv i naturbetraktningen mere synes å ha levd på en syntese Aristoteles-Plato enn egentlig på ren aristotelisme.

Har vi betonet Aristoteles' tydelige selvstendighet overfor Plato, vil man dog derav ikke direkte kunne slutte at Plato var uten betydning for Aristoteles. Det vilde være en utilstedlig måte å vurdere åndshistoriske saksammenhenger på. Platos åndspersonlighet har nok reist et filosofideal for Aristoteles, likesom dennes problemstilling både i logikk og metafysikk har tydelig platonsk utgangspunkt. Bestemmende kan Platos innflytelse neppe sies å ha vært for geniet Aristoteles, men den har påviselig vært av befruktende betydning for hans elev og likemann, lægesønnen fra Stagira.

— — —

Målt på geniene Sokrates, Plato og Aristoteles kunde det vel synes som det følgende hellenske åndsliv er preget av nedgang inntil den opløsningsprosess setter inn som man ofte kaller den hellenske kulturs død. Så enkelt kan åndshistorien ikke se på tingene.

Den vet både at idéer og åndsverdier eier en tidløshetens udødelighet og at selv om Hellas gikk inn i mange glemselens århundrer, så har *hellenismen* dog aldri ophørt å være et bestemmende ferment i vesterlandsk åndskultur til denne dag. Hellenismens epokegjørende syntese av Øst og Vest er intet mindre enn *grunnlaget* for vår verdensdels åndshistorie i 2000 år. Men det grunnlaget blev ikke lagt på én dag. Hellenismen er en århundredlang åndsprosess med så mangeartede tilskudd, med så mangfoldige nyanser at det vilde kreve en lang forelesningsrekke bare til å risse op dens konturer. Fra hellensk åndsliv tok den op arven fra Plato, Aristoteles, pythagoreerne, Stoa, epikureismen og skeptisismen. Fra østerlandene enhetsmystikkens ånd, religiøs mytologi og contemplatio. Politisk blev den muliggjort ved verdensherskeren Alexanders dåd, en dåd som vel også er betinget av inntrykket av hans lærer Aristoteles, Platos student.

I hellenismens grunnleggelse lyser navnet *Poseidonios* (f. ca. 135 i Apameia i Syria). Den nyeste forskning synes alltid tydeligere å vise hans geniale innsats i grunnleggelse av syntesen: Øst—Vest. Man presiserer at han er inkarnasjonen av epokens dobbelthet: «Østerlandsk fantasi og glød og kjærlighet til mystikk har hos ham forenet sig med hellensk tankeklarhet og konstruktiv tankekraft, med forskerlyst og systemsans.» (Rudberg.) — Fra sin lærer Panaitios har han lært å elske Plato, «den guddommelige». Særlig synes Platos kosmiske grunnsyn, psykologi og mystikk å ha fengslet ham. Han foregriper og forbereder her nyplatonismens religionisering av Platos tankeverden. Hos Poseidonios lever nettop det rel. *harmonibehov* som vel er det sjelelige urgrunnlag for hellenismen som syntese av Østens og Vestens åndsstrømninger. Her ligger vel også forklaringen på den kjensgjerning at det blev dikteren og den mytologiserende mystiker Plato og ikke akademikeren Plato, der kom til å gjøre sig gjeldende i senantikkens og middelalderens åndshistorie. Akademikeren Plato finner vi delvis fremdeles hos akademifilosofer som Xenokrates, Arkesilaos og den kritiske Karneades. Men efter Poseidonios er den genuine platonisme smeltet inn i den syntese av østerlandsk kosmisk fromhet og gresk åndsarv som kom til å prege de skiftende sekler. Ett av de viktigste verker på overgangen til jødisk-kristelig antikk er

nettop Poseidonios' Timaioskommentar, som kan sies å være det litterære bindeledd mellem den helleniserende platonisme og den plotinske nyplatonisme. Midt imellem disse står *Filo*, krysningspunktet mellem jødedom og hellenisme. Jødefolkets Jahvemonoteisme var i sin universalitetsbevissthet på mange måter direkte motsatt hellenismens struktur. Og den sosialøkonomiske posisjon den jødiske diaspora eide, måtte fortone sig som stemplet på utvelgelsestankens sannhet. Sitt eget vilde de ikke slippe, men de måtte dog slippe hellenismen til, slik det allerede merkes i Septuaginta, Salomos visdom og esseismen. I denne dragkamp og denne syntese står Filo, f. ca. 25 f. Kr. Ikke at hellenismen hos ham er egentlig platonsk: I sin tro bygger han på loven, sin metode og metafysikk henter han fra hellenistisk åndsliv. Han virker i det hellenistiske kulturcentrum, Alexandria. Hans sprog er gresk. Hans teologi er mangfoldig, hans citattrang ubendig som den ofte er det hos apologeter. Fra Plato har han lånt i psykologi og mystikk, men fremfor alt — som Poseidonios — fra Timaios. Jahve utbyttes mot et absolutum, der vel svarer til det transscendente, men ikke det profetisk-aktive ved israelitisk gudsbegrep. Nedenunder det absolutte stiller Filo et vesentlig nypytagoreisk Logos, dernæst omtyder han de platonske idéer til λόγοι Guds tanker som går forut for verdensskapelsen som dens mulighetsbetingelse. Filo har her gitt en syntese av Genesis og Timaios som blev forbilledlig kosmosfilosofi for megen kristelig teologi like til reformasjonen. — Ennvidere kom alexandrineren Filo til å vise kristendommens apologeter vei til en formentlig syntese av hellenisme og religion, slik at helleniseringen av evangeliet til filosofi og den formentlige kristianisering av hellenismen kunde skape en modus vivendi mellem kristendom og åndsliv. Hele prosessen blev båret av en mystisismens gnosis som snart vant seier over forargelsens πίστις. Betegnende for miljøet og tiden da denne syntese hellenisme-kristendom er fullbyrdet, er Ammonios Sakkas, død 242, med hans to verdenskjente elever, filosofen Plotinos og teologen Clemens Alexandrinus. Med Plotinos står vi midt i *nyplatonismen*, der fullender hvad blandt annet geniet Poseidonios satte i gang. Nyplatonismens mystikk og syntesefilosofi har tilskudd fra nær sagt alle greske åndsretninger platonsk idélære og mystikk, aristoteliske detaljer, efteraristotelisk

subjektivisme, nypytagoreisk sjelelære og alt dette innfiltret i østerlandsk mysterievisdom! En fantastisk konglomeratfilosofi — hvori det platonske tilskudd måtte bli å bestemme som lån av idélæren, videre dualismen Gud-verden, det derav følgende abstrakt-absolutte gudsbegrep, skepsis til sanserfaringen, samt dualismens overvinnelse ved mystikken ut fra en avgjørende betoning av det platonske og orfiske: at mennesket er θειοειδής. — Med nyplatonismens religionisering av Plato er det for mer enn tusen år slutt med Platos direkte betydning, den originale Plato fikk middelalderen ikke høre. Selv om Porfyrs Plato-kommentarer delvis virket i Østen, selv om alexandrinerne fikk ikke liten betydning i teologiens utformning, selv om Vestens lærde fra 3. til 6. århundre syslet med platonsk filosofi, det blev *nyplatonismens* Plato-tolkning i dens omtrentlighet og omtydning som preget andslivet. Den dominerte også teologien fra Clemens Alexandrinus og Origenes av. Den oldkirkelige teologi er ikke så meget preget av platonisme som av nyplatonisme, nypythagorisme og Filo. — Det katolsk-middelalderske fromhetsliv som varer ved til denne dag er også bygget på nyplatonsk grunn, slik at Heiler våger satsen: alle katolikker er platonikere. Renest er denne platonisme vel hos en ånd som *Augustin*. Klarere enn de fleste nyplatonikere i romerkirken synes han å ha grepet noget *genuint* platonsk, slik at syntesen platonisme-kristendom her synes å foreligge så ren som den vel overhodet kunde være mulig på nyplatonismens grunn, hvorpå også Augustin hviler. Han elsker Plato «for hans herlige fremstilling og mange riktige tanker». Vel er Augustin katolsk autoritetskristen, men hevder at ingen er så nær kristendommen som platonikerne og den skildring han gir av sin mystikk viser et tydelig platonsk preg: «Trinvis hadde jeg hevet mig fra legemet til sjelen, fra sjelen til dens indre evne, fra denne til tenkeevnen, og ut over den like til erkjennelsen av det uforanderlige.» Denne augustinske mystikk samstemmer med det orfisk-platonsk σῶμα-σῆμα og med platonsk συγγενὴς τῳ θείῳ, likesom dens rasjonale Einheitschau med dets ἄρρητον tydelig minner mere om Platos rasjonale mystikk enn om Platos ekstase. — Denne mer platonske enn egentlig nyplatonske mystikk-typus finnes hist og her som en sidelinje i middelalderens fromhetsliv, enn også i aristotelikeren

Thomas Aquínas' ultima et perfecta beatitudo med dens rasjonale visio divinae essentiale. — Likeledes er meget av middelalderens teodicé bestemt av platonismen ved Boethius' de consolatione philosophiae. Dette verk fra ca. 500 blev de frommes trøstebok i tusen år, men det er tydelig at trøsten er like meget platonsk som egentlig særkristelig. Dens forfatter er noget av et symbol for middelalderen: han oversetter Aristoteles, men trøster sig med Platos tanker. Teologisk-filosofisk behersker peripatetikeren Aristoteles middelalderens åndsliv, men fromheten lever i en kristianisert nyplatonismes verden. Fikk akademikeren Plato ikke den filosofiske betydning — tross innslag hos Anselm, John of Salisbury, Abelard og Chartresskolen — som Aristoteles, bør det dog understrekes at middelalderens åndsliv med aristotelismen og nyplatonismen nettop er preget av den syntese: Plato-Aristoteles som Poseidonios hadde innvarslet.

## IV.

Renessansen betyr antikkens gjenfødelse, men den kan ikke sies å ha gitt noget prinsipielt nytt grunnlag for en riktigere og dypere forståelse av Plato. Vel kan man nevne at Dante i Beatrice-tiden søkte trøst av Boethius' consolatio, at Chalcidius' Timaios-oversettelse flittig studeres, at både Petrarca og Boccacio har visse Plato-reminisenser — men det betyr intet nytt. Førrenessansen er helt igjennem nyplatonsk. Ja, selv det florentiske Plato-akademi 1440 er helt innfanget av nyplatonsk platontolkning, akademiets grunnlegger Gemistos Plethon og Cosimo av Medici likesom Plato-oversetteren Ficino er alle for bundet til middelalderens åndsliv til å kunne gjenskape den genuine platonisme. Ficino, der karakteriserer sig selv som en mann der ex pagano Christi miles factus est, har jo nettop i nyplatonismens spor *teologisert* Plato i sitt hovedverk: Theologia platonica 1482. Vel er dette verk både antiskolastisk og anti-aristotelisk, men det er så nyplatonsk-mystisk at det via Pico de Mirandola kan gjenoptre i Joh. Reuchlins fantastiske Platon et de arte cabbalistica, 1517. — Heller ikke den skapende naturfilosof Nikolaus Cusanus betyr her nogen virkelig platonsk nyinnsats, snarere synes hans nyplatonske Plato-motiver

å ha hindret ham i hans på mange måter geniale forsøk på ny grunnleggelse av filosofisk-videnskapelig naturbetraktning. — Vi må derfor gi den nyeste renessanseforskning rett når den betoner at renessansetiden, tross sine gode intensjoner, ikke eide tilstrekkelig sakkunnskap til gresk kulturhistorie til å kunne *forstå* Plato. Renessansens Plato-interesse har dog imidlertid en *litterær* betydning derved at den oversetter Platos verk til latin, fra 1482 av og fra 1513 begynner med *greske* utgaver av Plato på tysk humanismes grunn. Likeledes bør understrekes Florensakademiets betydning for grunnleggelsen av den *engelske* platonisme, hvis begynnelse kan tilskrives de impulser engelske Florens-reisende tok med sig hjem. Ånder som John Colet, død 1519, og Thos. More, død 1535, viser at allerede i det 16. århundre var platonske tanker om verdenssjelen, sjelevandring, eros og kommunismen fremme i engelsk åndsliv, likesom Campion (død 1587) søker å overføre Platos pedagogiske tanker til Englands skoleverden. Det går altså en kontinuitetslinje fra renessansens Florens-akademi til engelsk åndsliv med dets begynnende platonske tradisjon. England kom nemlig til å stå i den særstilling i Europas åndsliv, 1500—1800, at det her blev grunnlagt en *platonsk tradisjon*. Avgjørende var her Cambridge-platonikernes innsats, der tar til med Whichcote der i 1636 trer frem med en platonsk-teologisk filosofi. Bakgrunnen for Cambridge-platonikernes arbeide er aksiomet om at sann religion og rasjonal sannhet bør og skal rime. Programmatisk er Whichcotes sats: Religion is the introduction of the divine life into the soul of man . . . There is no genuine and proper effect of religion where the mind of man is not composed, sedate and calm. Et platoniserende credo ut intelligam som ennu idag ligger bak all forkynnelse i Westminster Abbey. Cambridge-platonismen og dens arvtagere er forsøket på en engelsk syntese Kristus-Platon på protestantisk grunn og dette forsøk var av så gjennemgripende betydning i engelsk åndsliv at en Dean Inge i sin Platonic Tradition in English Religious Thought enn og opstiller Christian Platonism som det tredje rike v. s. a. katolisisme og protestantisme. — Selv om Coleridge nok kan ha rett i betoningen av Cambridge-platonikernes plotinske åndstyper, tør det vel hevdes — at f. eks. Cudworth, John Smith og Culverwell i sine Platon-tanker er nærmere genuin platonisme enn nogen Plato-lærde hadde vært det siden

Plato-akademiets tidlige historie. Her er en høisang ikke til ekstasen, men til fornuften som Plato sikkert vilde ha gitt prisen fremfor enhver utflytende nyplatonisme: When we converse with our own souls, we find the spring of all liberty to be nothing else but *reason*. En sats av John Smiths: Of the Existence and nature of God — som helt samstemmer med det kjente dictum av Culverwell: Religion er ingen rovfugl som kommer for å pikke ut øinene på mennesket, den er ingen slukker av Herrens lampe (d. v. s. fornuften). — Denne sterke betoning av syntesen: religionfilosofi, tro-viden, åpenbaring-fornuft skapte en platoniserende tradisjon i engelsk åndsliv som har gitt dette et *harmonisk* preg som er ukjent på kontinentet.

At Plato her har virket med direkte innflytelse kan påvises av Cudworths lære om universalia og noemata, av det erkjennelsesteoretiske grunnlag for den Oxford-platonisme som ved John Norris og Arthur Collier fører Cambridge-platonismen videre. Den engelske platonisme er sig sin egenart og sin misjon bevisst, den er rettet mot Rom og mot en overdreven calvinisme, den er like sterkt på vakt mot en Hobbes som mot den cartesianske rasjonalisme. Dens grunnaksiom er angitt i Norris' opgjør med Locke, der han ender med et klart platonsk: «Det er helt gjennem nødvendig at denne verden må være et avbillede av noget.»

Denne britiske platonisme kan følges fra Cudworths og Norris' dager: Den har mottatt nye tilskudd både fra tysk idealisme og britisk empirisme, men den eier dog en idéhistorisk tradisjonslinje som fra Cambridge-Oxford-platonismen via Berkeleys senere skrifter går over Coleridge — Carlyle — Cairds — til Bradley — Bosanquet — til Alexander — og Inge. På denne linje ligger også de metafysiske spekulasjoner hos fysikerne Eddington og Jeans. Bak alle disse menn skimter man — Plato. Så dyptgående har denne impuls vært i Miltons og Shakespeares folk at den har virket i engelsk åndsliv som en surdeig: i akademisk og politisk, i kulturelt og litterært, i religiøst og filosofisk liv. Det er symptomatisk at det er angelsakseren Whitehead som sier at «den sundeste almenkarakteristikk av europeisk filosofisk tradisjon er at den består av en rekke fotnoter til Plato.»

Denne hyperbolsk-paradoksale sats stemmer nu ikke hvis man vender sig til det kontinentale åndsliv 1500 -1800. Her er man

optatt med ganske andre ting enn Plato og platonismen. Dels er det et intenst forskerarbeid med empirisk-kritisk videnskapelighets grunnleggelse, dels er det de store systemer der ut fra ratio vil gi en ny tids verdensbetraktning filosofisk-arkitektonisk drakt, dels er det oplysningstidens kulturkritikk og deisme. Egentlig tradisjonsbetinget er denne tenkning ikke, den skaper sig selv, den ser ikke hen til forbilleder, den kan derfor heller ikke sies å være uttrykk for antikk renessanse, men for det nye menneskes frie selvstendighet. Selv om man hos en Leibniz, Pascal eller Spinoza skulde finne Plato-reminenser, gjør man dog best i å være varsom: Nogen platonisme i den forstand som vi fant det i engelsk åndsliv vil man ikke finne i kontinentets kulturhistoriske utvikling. Et vidnesbyrd om at de folkepsykologiske betingelser her er andre enn i det britiske ørike, at empirismen og rasjonalisme her blir tatt alvorligere som genuine uttrykk for en ny menneskefrihetens tidsalder. Dertil må legges at *reformasjonen og motreformasjonen* på kontinentet skapte en helt annen problemstilling i det religiøst-kulturelle enn den hvorav engelsk platonisme sprang. — Vel ser vi at en forkrøblet platonisme finnes her og der, mystagogen Plato spores hos Meister Eckehart og Giordano Bruno. Platos politiske filosofi citeres i 1448 i den franske stenderforsamling og spiller en viss, men ubetydelig, rolle hos enkelte franske revolusjonsideologer. Vi ser at kretsen omkring dronning Margareta av Navarra sysler med platonsk idealisme, kan finne Plato-motiv hos en Pascal og enkelte andre ånder.[1]) Stort sett kan man hevde at Plato er den store Ubekjente i kontinentalt åndsliv like til Kant og til teologen Schleiermacher, der i årene 1804—28 grunnlegger den moderne Plato-filologi..

## V.

Skal vi nu til slutt søke å skissere Platos åndshistoriske betydning siden kulturskiftet ved overgangen til det 19. århundre, vil denne analyse kun kunne gis som et forsøk på å trekke op de markante strukturlinjer. Dette åndshistoriske tidsavsnitt står midt

[1]) En åndspersonlighet som Spinoza og hans Ethica har noget ophøiet sokratisk-platonsk over sig, en idealistisk metafysikk som Leibniz' Theodice kan minne om Platos teologi over Guds godhet — uten at vi vel kan eftervise nogen direkte Platoavhengighet hos disse åndens stormenn.

inne i problemet: *realisme — idealisme*. Det er også *Kants* problem. Før vi imidlertid undersøker den kantske transscendentalismes forhold til Platos idélære, vil vi peke på det den nye Plato-filologien har betydd. Først det at vi har lært den virkelige Plato og hans kulturbakgrunn videnskapelig å kjenne. Derved er hans mystagogi blitt et tidshistorisk element som ikke kan føre til Timaios-spekulasjoner som i antikken og den nyplatonske middelalder. Dog, hvem vet om europeisk åndsliv ikke ennu en gang er på vei i natten? Enn videre vet vi at Statens Plato ikke har øvd bestemmende innflytelse over samfundsfilosofi og samfundsutvikling i disse 2000 år. Karpokratianernes kommunisme svant snart, Plotins Platonopolis blev kun en fantasidrøm, Ths. Mores Utopia satte ikke sosiale merker. — Og dog har geniet Plato tankemessig foregrepet den samfundsform som med statens regulerende inngrep og førelse i kultur, opdragelse, kunst og idrett, med feminismen og evgenetisk betraktningsmåte, arbeidsfordeling og med skillet mellem lovgivende og dømmende myndighet først nu holder på å realiseres. Hvis man dertil legger Platos kommunisme og hans allmektige totalitetsstat, da rykker den platonske Utopi nær inn på oss. Dog — det vesentlige mangler — Platos krav på at filosofene, d. v. s. *sakkyndigheten*, skal lede staten, synes ennu å være et platonisk synspunkt.

Efter dette synes det nyere åndsliv å ha tatt inspirasjon og lærdom vesentlig fra to sider av Platos innsats: fra dikteren Platos kosmiske harmoni-mystikk (romantikken) og fra akademikeren Platos idélære (Kant og idealismen).

Kant er ikke Platos elev. Han søker heller ikke å gjenføde platonismen, men ved en streng kritikk av idélæren å gi en videnskapelig siktet og sikret fremstilling av det *berettigede* i det Plato har villet hevde. Det kantiske idé-begrep er vel dannet i tilslutning til Platos idé, men det kantiske er et rent *fornufts*-begrep. Det er rasjonalistisk, men går dog ut over alt det givne. Kant og Plato møtes i kravet om en transempirisk, apodiktisk visshet. Kant har dog også hevdet filosofiens idé som «eine blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgends in concreto gegeben ist». Han taler også om det Urbillede hvorimot vår erkjennelses «bisher verfehlte Nachbild» alltid søker. Det er i den kantske transscendentalkritikk tydelig at et platonsk ἔρως-motiv. Men det

prinsipielle skille mellem Kant og Plato er dette, at mens Plato setter målet, urbilledet, som ennu ikke *opnådd*, har Kant kategorisk hevdet Ding-an-sichs *uopnåelighet*. Samme kritisk skeptiske *grense* har Kant også fastholdt i den praktiske fornuft, idet han ikke kan følge den platonske mystikks transscendens til τὸ ἀγαθόν men må hevde det etisk-gyldiges strenge *postulat*-karakter. — Kant samstemmer nok med Platos betoning av fornuftens uopgivelighet både i teoretiske og praktiske problem, men Kants λόγον διδόναι er av ganske anderledes kritisk type. Metodisk er derfor Kants transscendentalfilosofi skilt fra Plato, men som åndstyper er τὸ ἀγαθόν-filosof av samme slekt som königsbergeren. Til ἔρως hos Plato kan man sammenligne en sats som denne fra Kants frihetslære, om fornuften: «den søker rastløst det ubetinget nødvendige og ser sig nødsaget til å anta det, uten noget som helst middel til å gjøre det sig begripelig.»

Sammenfattende kan man vel si at Kant ikke er nogen Plato redivivus, men at han i sin geniale åndsdåd har mere enn nogen annen maktet å la den *dynamis* som ligger i Platos tankeverden få virke videre i efterkantisk åndsliv og filosofisk videnskapelighet. Vi kan ikke finne at Natorps tolkning av Platos idélære i transscendentalismens lys gir noget videnskapelig holdbart billede av Plato, men vel kan man i selve Natorps forsøk finne et uttrykk for den blivende gjeld hvori filosofisk åndsliv står til Kant og til inspirasjonen Kant-Plato.

Vi nevnte ovenfor dikteren Plato v. s. a. akademikeren. Dermed har vi rørt ved en platonsk åndsstrømning som kan sies å ha øvd sterk innflytelse på den nyere tids åndsliv. Her gjelder det imidlertid mere en *Plato-impuls* enn egentlig nogen direkte påviselig platonisme. Det er den impuls som ligger gjemt i Goethes klassiske sympati-harmoni-ord:

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Die Sonne könnt es nicht erblicken,
> Läg nicht in uns des Gottes Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken.

Goethe-ordet klinger med en likhet av et Poseidonios-ord. Vi kunde derfor kan hende si at det nyere åndsliv v. s. a. den aka-

demisk-kantske platonimpuls er preget av et poseidonisk Goethemotiv der i sin *dikteriske* platonisme gjenfinnes i romantikken, en Schiller, Schlegel, Schelling like frem til dikterfilosofen Nietzsche. Vi torde vel også nevne i Norden E. G. Gejer i mystikk, Esaias Tegners solsanger og vår Henrik Wergeland. Det er ikke hermed ment at de nevnte ånder skulde betegnes som platonske, men kun dette at de i sin kosmiske livsstemning berører sig med den Poseidonios-nyplatonske åndssymfoni hvis tema vel er angitt i Platos rike innsats. — Tiden tillater ikke å følge den filosofiske efterkantiske idealismes gang. Selve nyanserikdommen i denne historiegang bevidner både det platonske idé-motivs udødelighet, Kants dominerende betydning og den enkelte filosofmentalitets betydning for utformningen av det idealistiske argument. Hos en Fichte finner man en etisk-personalistisk idealisme og betoning av opdragerstaten, hos Schelling hjelper Platos idélære til en ombøining av det kantiske til identitetsfilosofi. Lotze gir en logisk tolkning av idélæren som hviler på Kants distinksjon mellem akademikeren Plato og mystagogen Plato. Hegel søker tilbake til en *objektiv* idealisme der vel er for panlogisk til å kalles platonisk, men som nok kommer til å merkes fremover ved den Hegel-renessanse som allerede er begynt. Den logiske Plato-tolkning har satt spor i Marburger-kantianismen og den fenomenologiske Plato-tolkning hos Hussert og Heidegger.

Når dertil minnes om den særpregede og betydningsfulle platonisme i Boströms skole og den avgjørende innflytelse dialogenes sokratiske metode har hatt for geniet S. Kierkegaard, vil man forstå at Platos åndspersonlighet neppe har virket sterkere og mere befruktende på mange ånder i mange land enn nettop i nyere tid.

Denne forelesning har forhåpentlig kunnet gi et svakt inntrykk av den betydning, d. v. s. inspirasjon og dynamis der ligger i Platos personlighet og tenkning, slik åndshistorien og idéhistorien så mangestemt bevidner. Det betydningsfulleste er dette at Platos åndsinnsats alltid vil være en fornyelsens kilde. Hans dåd vil alltid på ny kalle ungdommen i kommende slekter til å bære erkjennelsens fakkel om bare et lite skritt videre inn i det mysteriøse dyp som er tilværet selv. Deri ligger Platos *tidløse betydning.*

# KUNNSKAPEN I ORDET

*Av Sverre Aalen.*

---

Vokabelen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ i Det nye testamente kan ikke uten videre bringes på *én* innholdsmessig formel. Den har forskjellige betydningsnyanser. P. d. e. s. kan ὁ λόγος være identificert med Jesu person, som i Johannesprologen. Ordet er noget personlig. Andre steder, f. eks. i lignelsen om de fire slags sædejord, kommer den «*teoretiske*» holdning overfor ordet sterkt frem, Mt 13, 16 ff. Det personlige trer tilsynelatende mer tilbake.

Endog et nokså løselig kjennskap til den «nyeste teologi» viser en at dens interpretasjon av begrepet Guds ord ligger i retning av Johsprologen, ikke i retning av det nevnte Mt-sted. Vi vil nu reise det spørsmål om man ikke her står i fare for å la det «teoretiske» moment i ordet komme til kort, om *kunnskapen* i ordet kommer til sin rett under disse forutsetninger.

## I.

En av dem som sterkest har forfektet denne så å si substansielle identitet mellem personen, henholdsvis personens akt og ordet, er *Friedrich Gogarten*. Da hans produksjon samtidig er sterkt polemisk innstillet overfor idealismen og dens opfatning av ordet, får vi gjennem hans skrifter et lærerikt innblikk i den idéhistoriske bakgrunn for denne antydede moderne opfatning.

Det har vært fremhevet at et grunnleggende prinsipp for den dialektiske teologi er den kvalitative forskjell mellem tid og evighet. Hvordan det nu enn måtte forholde sig med dette i den

dialektiske teologi for øvrig, — hos *Gogarten* er iallfall dette synspunkt trådt helt tilbake. Denne forandring skjedde hos ham på et temmelig tidlig tidspunkt, nemlig før 1926. I «Die religiöse Entscheidung» (1924) er hovedsynspunktet ennu den dialektiske motsetning mellem Gud og verden.[1]) Men allerede her betones det at dette ikke skal forståes som i den teopanistiske mystikk, nemlig slik at Gud blir den «Bestimmungslose». Gud er (dialektisk) «der erfüllte Ursprung des vielgestalteten (jordiske) Lebens», og mennesket er skapt i hans billede.[2]) Derfor kan han også gå inn i en menneskeskikkelse, inn i historien, bli «eine — objektive historische Tatsache», nemlig Jesus Kristus.[3]) Fra 1926 hører vi intet om motsetningen mellem historie og evighet. Det dialektiske synspunkt skjaltes ut. Tvert imot betones det sterkt at evangeliet er «Botschaft von der Geschichte»,[4]) at kristendommen er «ein Geschehnis in der Zeit».[5]) Bare som menneske i vanlig forstand kan Jesus opfylle sin sonings- og åpenbaringsopgave.[6]) Bare i det historiske kan vi møte Gud. Ikke ved å rykke åpenbaringen ut av det immanente endelige og historiske overvinnes idealismens historisme og relativisme. Tvert imot var jo dette idealismens feil. For den var åpenbaringen og den egentlige virkelighet det tidløse, overhistoriske og evige, og det konkret historiske var bare et transparent for noget evig, ja, egentlig noget uvirkelig. Idealismen kan derfor ikke overvinnes ved at det endelige overhode detroniseres. Men det må skje ved at *jeget* detroniseres. Idealismen var ikke en guddommeliggjørelse av historien og det endelige overhode, men en guddommeliggjørelse av jeget. Styrtes jeget, er teologien reddet, og den historiske åpenbaring får igjen sin rette plass. *Dette er Gogartens kritiske grunntanke.* Hans fiende er individualismen.[7]) Det er på bakgrunn av denne Gogartens polemikk mot idealismens jegprinsipp at hans opfatning av Guds ord som Guds «Selbstwort» (Barth) må forklares. Og når denne opfatning av ordet lar det teoretiske moment eller kunnskapsmomentet komme til kort, så henger det tydelig sammen med denne reaksjon mot idealismens jegprinsipp.

---

[1]) S. 10. [2]) S. 72. [3]) S. 72 f. [4]) Ich glaube an den dreieinigen Gott, Jena 1926, s. 1 ff. [5]) S. 3. [6]) Glaube und Wirklichkeit, Jena 1928, s. 105. [7]) Ich gl. s. 10, Gl. u. W. s. 4 ff. o. s. v.

Eiendommelig for idealismen er ifølge Gogarten at den ser «den Kern des Menschen und der menschlichen Wirklichkeit in seiner Freiheit und Ichhaftigkeit, in der autonomen auf sich selbst gestellten Persönlichkeit».[1]) Virkelighetens vesen er det idealstrebende jeg.[2]) Ikke det individuelle jeg i sin empiriske nøkenhet, men individet forstått i sin vesensenhet med det overindividuelle urvesen eller Gud, «det rene tidløse jeg»,[3]) som det er i stadig streben mot[4]) samtidig som det allerede er ett med det på helt uoppløselig måte (mennesket er godt).

*Historien* har nu for idealismen sitt realprinsipp i jeget.[5]) Historiens realprinsipp er nemlig *Entwicklung*, d. v. s. utfoldelsen av «det rene tidløse jeg», en utfoldelse som foregår med en naturlovs nødvendighet[6]) og hvis mål er at jeget, ånden befrir sig fra det tidlige og betingede,[7]) fra naturen.[8])

*Naturen* er i systemet åndens partner. Skjemaet ånd/natur er selve grunnskjemaet i idealismen.[9]) Og som partner spiller naturen en dobbelt rolle. Dels er den fienden som skal beseires, idet åndens egentlige liv er dens *frihet* fra det naturlige.[10]) Dels er naturen *materiale* for åndens skapende og formende kraft.[11]) Naturbegrepet må for øvrig ikke fattes for snevert. Natur er egentlig alt utenfor det abstrakt-formale jeg. Alt konkret, også *innenfor* jeget, er natur fordi det opfattes som materiale for ånden.[12]) Og historien er egentlig ingen selvstendig kategori ved siden av ånd og natur, men en blanding av begge.[13]) Endelig er å merke at naturen strengt tatt mangler realitet i samme forstand som ånden. Jeget er det egentlig værende.[14])

Meget viktig er det nu at mennesket opfattes som *herre*. I etisk henseende er det sin egen lovgiver;[15]) det er prinsipielt *godt*,[16]) d. v. s. herre over naturen.[17]) «Geist bedeutet Herrschaft des Menschen über das Natürliche in ihm und ausser ihm.»[18]) Og det slik

[1]) Gl. u. W. s. 4 f. [2]) S. 28. Ich gl. s. 11. [3]) Ich gl. s. 34, 13. [4]) Gl. u. W. s. 28. [5]) Theolog. Tradition u. theolog. Arbeit, Leipz. 1927, s. 7, Ich. gl. 34. [6]) Ich gl. s. 24. [7]) S. 34, Gl. u. W. s. 26 ff. [8]) S. 22, 31, Politische Ethik, Jena 1932, s. 35. [9]) Ich gl. s. 22, Gl. u. W. s. 6 f., 157, Pol. Eth. s. 16, 35 f., 183, Schöpfung u. Volkstum i Z. d. Z. 1932, s. 495. Das Bekenntnis der Kirche, Jena 1934, s. 10 o. s. v. [10]) Ich gl. s. 22, Pol. Eth. s. 183. [11]) Ich gl. s. 23, 68. [12]) Gl. u. W. s. 6, Pol. Eth. s. 18, 21. Se Eigil Lehmann, Grunntankar i Gog.s etikk, forr. nr. av dette tidsskr., s. 92. [13]) Ich gl. s. 31. [14]) S. 23. [15]) Pol. Eth. s. 29. [16]) S. 31, Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit u. d. christl. Glaube, Berlin 1932, s. 12. [17]) Pol. Eth. s. 30 f. [18]) Das Bek. s. 10. Sml. Staat u. Kirche i Z. d. Z. 1932, s. 394.

at intet kan true dets herredømme. Historien går nemlig med indre nødvendighet mot «åndens seier».[1]) Det kan ikke engang selv ved nogen avgjørelse forandre dette forhold. I den grad er åndens seier sikret. Der er i idealismen ikke plass for nogen avgjørende, skjebnebestemmende *Entscheidung*, intet valg: liv *eller* død.[2]) På grunn av individets vesensmessige og uopløselige enhet med det guddommelige og det gode, er det umulig at mennesket kan bestemme sig for det onde eller gudfiendtlige og derved falle ut av sin forløste tilstand. Og under disse omstendigheter er mennesket uten *ansvar*,[3]) det *kan* jo ikke annet enn å gjøre det gode. *Tilværet er ufarlig, sikret og harmonisk.*

Det for vårt problem viktige er nu *erkjennelsens* rolle i dette system. Hvad er erkjennelse i idealismen? Gogarten svarer at den prinsipielt er *selverkjennelse*.[4]) Da jeget er tilværelsens realprinsipp, må erkjennelsen være selverkjennelse. Dette menneske har nemlig bare med sig selv å gjøre.[5])

Erkjennelsen av *historien* er en anvendelse av dette grunnprinsipp. Det egentlig værende i historien er det tidløse, overhistoriske jeg,[6]) og erkjennelsen av historien er erkjennelsen av dette jeg.[7]) Den skjer ved at det konkret historiske opfattes som *symbol* på det overhistoriske,[8]) som et *transparent* for, en *illustrasjon* av det overhistoriske.[9]) Anvendt som historisk erkjennelsesmetode kaller Gogarten dette prinsipp for *Deutung*.[10]) Dette prinsipp anvendes for øvrig i idealismen ikke bare på historien, men til erkjennelse av verden overhode, av medmennesket[11]) og av kosmos.[12])

*Naturen* er egentlig ikke erkjennelsesobjekt, da den som nevnt strengt tatt mangler realitet. Idet den forståes som materiale for ånden, får erkjennelsen av den kun *teknisk* betydning.[13]) D. v. s. naturen gir aldri kunnskap om sannheten i spesiell forstand, altså om normene, idealene, men kun om *midler* til realiseringen av sannheten.

I sin fremstilling av idealismen griper Gogarten ut også to andre viktige erkjennelsesprinsipper. Det er *abstraksjon* og *objektivering*.

[1]) Ich gl. s. 24. [2]) S. 24. [3]) Pol. Eth. s. 18 f., Ich gl. s. 78, Das Bek. s. 8. [4]) Ich gl. s. 1 f., 114 f., Gl. u. W. s. 163, 150, Theol. Tr. s. 5, 7. [5]) Ich gl. s. 32, 114 f., Gl. u. W. s. 27. [6]) Ich gl. 31. [7]) S. 21, 34. [8]) S. 28 f., 30, Gl. u. W. s. 51. [9]) Ich gl. s. 6, 20 f., 30. [10]) Ich gl. 17, 19 ff., 65, 72, 78 f., 137 f. og fl. st. [11]) S. 143, 79. [12]) S. 78. [13]) S. 31.

Begge henger på det nøieste sammen med Deutungsprinsippet og opfattelsen av tilværelsen som ånd/natur.

*Abstraksjon* er negativt dette at man ser bort fra det ved erkjennelsesobjektet som tilhører rum og tid og de forhold og sammenhenger som gjør sig gjeldende der, positivt at man opererer med *almindelige* (allgemeine) *prinsipper* og begreper, med vesensbestemmelser som har sin gyldighet i det «isolierte, auf sich selbst gestellte Ich»,[1]) i åndens egne Wesensnotwendigkeiten.[2]) Deutung er nettop anvendelsen av slike almengyldige, abstrakte fornuftprinsipper og lover.[3]) Sannheten opfattes som en såkalt «allgemeine Wahrheit».[4])

Hvad *objektiveringsprinsippet* angår, så er ikke selve dette uttrykk — som de allerede nevnte — en fast preget terminus hos Gogarten i hans fremstilling av idealismen. Men tanken selv spiller en avgjørende rolle. Med objektivering menes at man stiller sig i et betraktende forhold til erkjennelses- eller tankeobjektet, uten at man er personlig engagert. Idealet er «das objektive Wissen», en objektiv saklig skuen hvor subjektet er helt lidenskapsløst.[5]) Objektivering står i nøie sammenheng med både abstraksjon og Deutung. Målet for abstraksjon og Deutung er å finne prinsipper og begreper som hviler i «Wesensnotwendigkeiten des Geistes, die in transsubjektiven Gesetzen festgelegt sind»,[6]) altså lover som nettop gjelder uavhengig av individets gjøren og laden.[7]) Og fremfor alt hviler objektiveringsprinsippet i grunntanken om skjemaet natur/ånd. Den riktige erkjennelsesstilling overfor naturen er jo den betraktende. Og da alt som overhodet er tilgjengelig for erkjennelse, opfattes som sak, ting, får objektiveringsprinsippet altomfattende betydning. Enhver livsanskuelse, d. v. s. ethvert «forsøk på å bringe virkeligheten på et almindelig prinsipp»,[8]) sikter på å bevare subjektets rolige og betraktende holdning.[9])

*Gogartens kritikk* av idealismen og dens erkjennelsesprinsipp er dyptpløiende og lærerik. Det som har interesse i vår sammenheng, er det perspektiv som Gogarten stiller det idealistiske

---

[1]) S. 101. [2]) S. 7, 12. [3]) S. 19 ff., 30, 65, 74. [4]) S. 51, 20, 74, Gl. u. W. s. 163. [5]) Das Bek. s. 37, Die Selbstv. s. 8, Theol. Tr. s. 26 f. [6]) Ich gl. s. 12, cfr. s. 18. [7]) S. 7. [8]) Ich gl. s. 57. [9]) S. 191.

*erkjennelses*prinsipp inn i. Vesentlig to hovedsynspunkter gjøres gjeldende.

For det første fører idealismens erkjennelsesmetode ut i *illusjon*, «böseste Täuschung».[1]) «Keine Denknotwendigkeit (ist) auch der geringste Beweis für Wahrheit.»[2]) Den konkrete virkelighet svarer ikke til denne abstrakte lovmessighet.[3]) Grunnen til dette er at jeget ifølge selve metoden aldri kommer ut over sig selv, da jo jeget er erkjennelsesprinsipp og erkjennelsen selverkjennelse.[4]) Og da nu idealismens metode er abstraksjon, almengyldighet, objektivering og Deutung, kommer Gogarten til den skjebnesvangre konsekvens at abstraksjonen og almengyldighetskategorien er subjektivistiske prinsipper som istedenfor å befordre korrespondansen med virkeligheten og medmennesket, isolerer jeget fra dem begge. Derfor settes kategoriene abstrakt-almindelig og konkret op som motsetninger. «Denn Abstraktes und Konkretes — sind wider einander wie Wasser und Feuer.»[5]) Der er en motsetning mellem «die Region des Jetzt und Hier, des Einmaligen, des Aktuellen» og «die Region des Allgemeinen, Begrifflichen und Ideellen».[6]) Abstraksjonen er et utstyr som tilhører det isolerte jeg.[7]) Allgemein er det samme som vernunftnotwendig.[8]) Således forstått blir abstraksjon det samme som isolasjon i forholdet mellem jeget og duet,[9]) likeså felles interesser, felles hensikter og overbevisninger, overhode ethvert *tenkt* innhold.[10]) I høiden kan abstraksjonen formidle naturaktig erkjennelse, nøitral *ting*erkjennelse. Men dette betyr ikke kontakt med et vesentlig nytt erkjennelsesområde i forhold til den abstrakte selverkjennelse. Der er ingen skarp grense mellem det objektiverte og det abstrakte. Det abstrakte innhold er objektivert. Derfor stiller Gogarten i sin kritikk abstraksjon på linje med Verdinglichung.[11]) Den teoretiske opfatning av mennesket gjør ham til en sak.[12]) Dinge og Sachen ligger i det isolerte jegs område.[13]) — Overhode formår altså heller ikke det *objektiverende* drag i idealismen å opretholde et reelt Gegenüber, hvilket er for-

[1]) Ich gl. s. 15, cfr. s. 10 ff. [2]) Ich gl. s. 13. [3]) S. 12, Gl. u. W. s. 32. [4]) Ich gl. s. 2, Gl. u. W. s. 150, Pol. Eth. s. 10, 187, D. Bek. s. 10. [5]) Ich gl. s. 66 f. [6]) Gl. u. W. s. 40, cfr. Ich gl. s. 207, D. Bek. s. 31, Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Hamburg 1934, s. 10. [7]) Ich gl. s. 101, 207, D. Bek. s. 10, 30. [8]) Ich gl. s. 70. [9]) S. 108 f. [10]) Gl. u. W. s. 94 f., Ich gl. s. 108. [11]) Ich gl. 109, Das Gesetz u. seine Erfüllung, Z. d. Z. 1928, s. 373. [12]) Gl. u. W. s. 152. [13]) Gl. u. W. s. 95, 101, Pol. Eth. s. 181 f.

utsetning for erkjennelse. Objektivering blir enten abstraktiv erkjennelse, altså ifølge Gogarten selverkjennelse. Eller også naturerkjennelse, og denne mangler karakter av virkelighetserkjennelse i egentlig forstand. Den abstrakt-objektiverende erkjennelse når ikke frem til det egentlig værende.[1]) Den abstrakte ånd er «blind für alles Gegebene».[2])

Gogartens annen hovedinnvending mot idealismens i jeget hvilende erkjennelsesprinsipp, mot dens Deutungs- og livsanskuelsesprinsipp, er at det til sist sikter på å skaffe mennesket *sikringer*, gjøre dets tilværelse trygg og ufarlig,[3]) hjelpe det til å kunne hevde sig selv og sine krav.[4]) Dette er i parentes bemerket naturligvis ikke ment som en bebreidelse for individuell pragmatisme eller lignende hos idealisten. Selvhevdelsen foregår også gjennem de høieste idealer[5]) og er begrunnet i selve jegprinsippet. Som nevnt opfattes nemlig jeget som *herre* i idealismen, herre over sig selv og verden. Og nu tar det idealistiske menneske også erkjennelsen og da den ovenfor beskrevne erkjennelse i bruk for å hevde sin herrestilling. Ved hjelp av sin livsanskuelse eller Deutung *bemektiger* mennesket sig virkeligheten. «Der menschliche Geist ist unermüdlich, sich die Inhalte dieser Welt anzueignen, sie zu begreifen, um sich so über sie zum Herrn zu machen.»[6]) Fornuften er drevet av herskesyke.[7]) Det idealistiske menneske er «det menneske som tror sig å være sin egen herre, — som vet beskjed om livet.[8])

Nettop dette synspunkt er egnet til klart å fremheve motsetningen mellem den idealistiske erkjennelsesholdning og den *kristne tro*. Dette synspunkt viser oss også hvor dyptpløiende og fruktbar Gogartens kritikk er. I troen er jo *Gud* herre og mennesket *tjener* for Gud og næsten.[9]) Og det herredømme som idealisten søker å oprette gjennem sin erkjennelsesholdning, omfatter ikke bare verden som naturområde. Gogarten viser hvordan idealisten gjennem sitt abstrakte jegbegrunnede Deutungsprinsipp opkaster sig til herre også over *næsten*, duet, og over *åpenbaringen*.

Dersom en forsøker å innramme *medmennesket* i en livsanskuelse, forstå ham eller møtet med ham som individuasjonen av en

[1]) Gl. u. W. s. 6 f., D. Bek. s. 10. [2]) D. Bek. s. 45. [3]) Ich gl. s. 140, 191, Gl. u. W. s. 116, 98, D. Bek. s. 10, 17, Die Selbstv. s. 13 og fl. st. [4]) Ich gl. s. 78, 140, Gl. u. W. s. 7, D. Bek. s. 10. [5]) Ich gl. s. 82 og fl. st. [6]) Theol. Tr. s. 28; cfr. Gl. u. W. s. 69 f., D. Bek. s. 7 f., 87. [7]) Gl. u. W. s. 87. [8]) S. 102. [9]) Gl. u. W. s. 71 ff.

abstrakt almengyldig lov, d. v. s. dersom en gjør duet til gjenstand for en «Selbstdeutung», så fornekter man ham, støter ham fra sig,[1]) fraskriver ham den egentlige menneskekarakter fordi han opløses i jeget eller blir en sak.[2]) I idéens navn gjør man sig til hersker over næsten,[3]) tar ham i sin tjeneste som et middel, en sak.[4])

Men også *åpenbaringen* har den idealistisk innstillede teologi forsøkt å gripe gjennem sin Deutungsmetode.[5]) Og dette skjer forat mennesket kan få beholde sin herskerstilling.[6]) Jesus Kristus *innføies* i en verdensanskuelse hvor den selvherlige fornuft rår og menneskets herredømme over naturen er dets forløsning og mål.[7]) Og likeså med Skriften.

Vi har gjengitt den sammenheng mellem herremotivet og erkjennelsesholdningen som Gogarten finner i idealismen. Viktig er det for forståelsen av hans eget positive standpunkt at hans kritikk ikke går ut på at erkjennelse ikke *behøver* å føre til at jeget blir hersker. Han vet sig ingen annen vei til detroniseringen av jeget enn at erkjennelsen — ophører. Her står vi ved forklaringen til det irrasjonalistiske drag i den moderne teologi og likeså ved den viktigste forutsetning for denne teologis opfatning av ordet. — Den abstrakte ånd vil herske. Og det gjør den ved å måle, dømme, finne mening (deuten). Og det gjør den igjen ved begripelse og erkjennelse. Derfor ligger evigheten, det punkt hvor kirken finner Gud, utenfor erkjennelse og begripelse.[8]) Her «erkennen und begreifen wir schlechterdings gar nichts».[9]) Deutung identifiserer Gog. ofte med viden simpelthen.[10]) Iallfall er det klart at skal mennesket komme over i troen, så kan der ikke regnes med en erkjennelse av etwas Allgemeines. «Sein (troens) Inhalt ist immer nur die konkrete Situation und nie etwas Allgemeines.»[11]) En slik erkjennelse mangler et Gegenüber, et objekt. Det Allgemeine ligger i det rasjonales område og er altså bare uttrykk for ratio.[12]) Likeså er enhver erkjennelses*metode* et utslag av det herskesyke jeg. «Denn eine Metode haben, dass heisst doch: verfügen können.»[13])

[1]) Ich gl. s. 72. [2]) Gl. u. W. s. 152. [3]) S. 78. [4]) S. 152 f. [5]) Ich gl. s. 131 f. [6]) Gl. u. W. s. 82, D. Bek. s. 67. [7]) Gl. u. W. s. 82. [8]) D. Bek. s. 5, 10. [9]) D. Bek. s. 5. [10]) Ich gl. s. 24, 66, 71. Med Verstehen, s. 72. [11]) S. 57. [12]) S. 19 ff., Gl. u. W. s. 163. [13]) Gl. u. W. s. 172.

Det problem som Gogarten egentlig arbeider med, er spørsmålet om samfundet mellem jeget og duet. Som før nevnt betyr idealismen opløsning av du-jeg-forholdet. Også åpenbaringen er et du-jeg-samfund. Fornuftens herskesyke brytes først i samfundet. Samfundet kan ikke komme i stand uten at jeget vil tjene, holde op med å herske. I hvilken grad erkjennelsen ifølge Gog. må utslettes forat fornuften kan styrtes fra sin herskerstilling, sees klarest på dette punkt. Gogarten hevder at samfund bare kan være hvor fornuften er berøvet ethvert teoretisk innhold — forsåvidt som man kan tale om innhold her — som kan løses fra selve duets person og møtet med ham. Innhold og form er ett og det samme.[1]) Alt innhold av abstraktiv og teoretisk karakter gjør fornuften til hersker. Og da opløses samfundet og duet slukes.

Vi antar at det vi her har gjengitt er tilstrekkelig til å gi et billede av Gogartens dyptpløiende kritikk av idealismen. Vi sammenfatter den slik: Idealismens erkjennelsesprinsipp sikter på erkjennelsen av nøitrale abstrakte begreper og prinsipper med almen gyldighet, av et nøitralt objektivert, abstraktivt eller tingrettet innhold. Dette er en subjektivering av erkjennelsen og virkeligheten og fører ikke til virkelig realitetskorrespondanse (illusjon). Samtidig er det et forsøk på å gjøre jeget til herre i forholdet til Gud, medmennesket og naturen.

Med dette vil vi ha forutsetning for å forstå Gogartens opfatning av *ordet*. Både hans kritikk av idealismens syn på ordet og hans eget syn ligger helt i tråd med de synspunkter vi allerede har utredet.

I *idealismen* ligger ordet helt innenfor skjemaet natur/ånd. Det har ikke sin betydning i forholdet mellem menneskene; det konstituerer ikke personsamfund. Sett fra dens synspunkt som uttaler ordet, er det Selbstausdruck.[2]) Det er ikke rettet til et du; det tales av «ein mit sich selbst beschäftigtes und sich selbst bekennendes und erlebendes Ich».[3]) Jeget forsøker for sin egen skyld å få gitt sig selv uttrykk i ordet. Men, sier Gogarten, ordets innhold blir for idealisten aldri noget personlig, men alltid en tilstand i jeget, en sak, noget nøitrisk hos det.[4]) Ordet har i ideal-

[1]) Ich gl. s. 108 f. [2]) Ich gl. s. 114, Gl. u. W. s. 58. [3]) Ich gl. s. 114. [4]) S. 115, Gl. u. W. s. 58.

ismen altså noget objektiverende ved sig; dets innhold er en sak, en ting, noget nøitrisk. Tendensen til å gjøre alt til natur — som skal beherskes av jeget — gjør sig gjeldende. Idealismens ord er *tingrettet*.[1]) Det er et ord «über etwas».[2]) Det gjelder «dette eller hint».[3]) Det er et *tegn*, viser hen til en sak. Ordet er altså noget som helt ligger innenfor den nøitrisk tinglige sfære. — Gogarten gjør ingen forskjell på denne sak- eller tingrettethet og forholdet mellem et symbol og det symboliserte.[4]) Enten ordet opfattes som transparent og symbol,[5]) og altså ligger i den idealt-rasjonale sfære, eller det ligger i den tinglige sfære, gjør ingen avgjørende forskjell. Som vi så, er det ingen skarp grense mellem det tenkte og det tinglige, henholdsvis mellem jegets tilstander og naturen. I begge tilfelle dreier det sig om nøitralt eksisterende eller nøitralt gyldige tilstander og lover. I begge tilfelle befinner ordet sig innenfor jegets herreområde. — Derfor er for idealismen ordet selv en *sak*, d. v. s. noget innenfor tingverdenen som subjektet skal erkjenne ved tydning eller erkjenne som teknisk middel for sitt herredømme.[6])

*Mellem menneskene* tjener ordet i idealismen som *Verständigungsmittel*[7]) — hvilket ingenlunde betyr at det skaper samfund, for alt som der kan tales *om* stenger mellem menneskene og retter opmerksomheten på Dinge og Sachen.[8]) Også som Verständigungsmittel er det en teknisk affære. Det tingrettede ord taler om det som er *mellem* menneskene og forbinder ikke dem selv.[9])

Overføres nu dette på *Guds ord*, vil følgen bli at Skriften opfattes som et tydningsobjekt, et transparent for evige sannheter, og mennesket gjør sig til herre over Guds ord.[10]) Ordet er da den overindividuelle fornufts Selbstausdruck og erkjennes konsekvent ved Deutung. Eller det blir et ord *über* et eller annet, et tingrettet ord, f. eks. et ord «über eine metaphysische, über- oder hinterirdische Welt oder Wirklichkeit».[11]) Og også da blir mennesket herre, da det gjør sig til herre over alt tinglig.

På bakgrunn av alt dette forundrer det oss ikke at også den *ortodokse* opfatning av ordet rammes av Gogartens kritikk. Vi

---

[1]) Dette uttrykk er vårt. Til saken se Gl. u. W. s. 136. [2]) S. 125, 94. [3]) S. 134, cfr. s. 125, 136 ff., 94. [4]) S. 137 f. [5]) S. 119 ff., 123, 125. [6]) S. 60. [7]) S. 122. [8]) S. 94 f. [9]) S. 124. [10]) S. 119 f., D. Bek. s. 60. [11]) Gl. u. W. s. 120.

begynner nu å øine viktige konsekvenser av Gogartens kritiske synspunkter. Den ortodokse opfatning går — ifølge Gogartens fremstilling — ut på at ordet er en bestemt meningssammenheng, ein Sinn, som er primært knyttet til og direkte identisk med Bibelens ord.[1]) Som Sinn kan ordet *meddeles* som ethvert teoretisk innhold;[2]) det kan læres til andre som en statisk sannhet.[3]) Det er «eine Summe von für wahr zu haltenden Glaubenssätzen».[4]) Det kan uttrykkes og være til stede i «eine Reihe von Sätzen und Aussagen» og er da direkte identisk med disse utsagn.[5]) Man kan rolig konstatere det ved å lese i Bibelen og uttale det ved gjengivelse av Bibelens utsagn eller kirkelæren.[6]) Men, sier Gogarten, en slik behandling av ordet var kun mulig dersom det var eine allgemeine Vernunfterkenntnis.[7]) Et slikt med sig selv identisk innhold er ingen garanti for at en har med Guds ord å gjøre.[8]) Et slikt innhold, en slik Sinn, rammes jo av den kritikk vi før har anført: ordet viser her ut over sig selv, er Zeichen, altså tingrettet.[9]) Eller det er en rekke opfatninger og meninger, i dette tilfelle de nytestamentlige overleveringsformidleres.[10]) Og da hører det til innen jegets nøitrale, abstrakt-ideale sfære. Og istedenfor å sette oss i forbindelse med Jesus Kristus vilde det ødelegge kontakten med ham.[11]) Det vilde kunne være gjenstand for en teoretisk metode, altså vilde mennesket kunne herske over det,[12]) og det kan det ikke tåle, da det har del i Guds egen majestet.[13]) Et slikt ord vilde altså hverken føre ut over jegets isolasjon eller knekke dets herrestilling.[19])

Skal det skje, må *ordets form og innhold være identiske*. D. v. s. ordets innhold må ikke i en slags teoretisk objektivert isolasjon kunne løses fra selve Kristi person og møtet med ham.[14]) Ordets opgave er å skape samfund. Forat det skal skje må jeget være åpent for duets person. Alle abstraksjoner og Verdinglichungen og ting og overleveringer og interesser og saker og lyster må tre til side for selve møtet mellem jeget og duet.[15]) Ordet har her «keinen Inhalt, der nicht Beziehung zum Anderen wäre».[16]) Ordet som møte er ordets innhold.[17]) Det peker ikke utover til noget nøitrisk.[18])

[1]) S. 146. [2]) S. 146. [3]) S. 163. [4]) Das Bek. s. 21. [5]) Gl. u. W. s. 145. [6]) S. 147, 184, 47. [7]) S. 147. [8]) S. 47, Ich gl. s. 116. [9]) Gl. u. W. s. 94. [10]) S. 168 f. [11]) S. 149, 168. [12]) S. 147, 172, cfr. Theol. Tr. s. 41. [13]) Gl. u. W. s. 173. [14]) S. 168 f. [15]) S. 95, Ich gl. s. 108. [16]) Ich gl. s. 134. [17]) Gl. u. W. s. 96 f. [18]) S. 94. Anm. [19]) se anm. s. 184.

Først da holder mennesket op å herske, først da kan det glemme sig selv og få øie på duet.[1]) Først da blir Guds ords suverenitet bevaret og mennesket har intet å rose sig av.[2]) Ordet har altså intet innhold som er forskjellig fra selve akten: at Gud taler. Ordet er så å si i sin *eksistens* knyttet til selve talen som akt. Ordet er unmittelbare Beziehung.[3]) Bortsett fra denne Beziehung har det ingen eksistens.[4]) Dette svarer helt til Gogartens definisjon av *sannheten*. Sannhet er noget som *skjer*. Sannhet er kun til stede i subjektets aktive «allerpersönlichste Anteilnahme».

Som vi ser blir Gogartens opfatning av ordet forståelig ut fra hans syn på det abstrakte innhold som hørende til i den subjektivistisk-illusjonære sfære hvor ingen reell korrespondanse med duet er mulig. Skal en sådan inntre, må det abstraktive innhold i ordet bort. Først da kan duet komme til. Ordet kan ikke ha nogen noetisk eksistens eller et noetisk innhold utenfor selve møtet. Derfor kan det heller ikke eksistere i Skriftens ord i nøitral objektiv identitet med dette.[6])

## II.

Vi skal ikke her innlate oss på å gi nogen fullstendig vurdering av Gogartens teologiske syn. Det vi har gjengitt har da heller ikke siktet på en uttømmende og allsidig karakteristikk av hans teologi

---

[1]) S. 95. [2]) S. 195. [3]) S. 112. [4]) S. 145 f., 168 f., 176. [5]) S. 25. [6]) S. 180, 184, Theol. Tr. s. 19, Das Bek. s. 19 og fl. st.

Gogartens opfatning av kategoriene allgemein og abstrakt har en til viss grad gjennemgått en forandring. Denne skyldes at han har utarbeidet tanken om de naturlige ordninger som Guds lov (Pol. Eth. 128 og a. st.). Og disse ordninger har noget av det abstrakte preg over sig; der er materialiter intet skille mellem de mer abstrakte fordringer og Guds lov efter dens usus politicus (Pol. Eth. s. 9 f., 60 f.). Sed og skikk samt statens juridiske lover blir derved innholdet i Guds lov efter dens usus politicus. Og disse ordninger står under fornuftens rådvelde, i sin konkrete utformning stammer de fra den, riktignok da fornuften som en i historien og folket bundet fornuft (Das Bek. s. 29 ff., Ist Volksges. s. 22, 24). Gogartens mer positive syn på det lovmessige og dermed det noetiske innhold viser sig klarest deri at han hevder at et liv i statens ordninger gir mennesket liv og eksistens av samme *art* som det evige liv (dog allikevel ikke et liv til evig frelse, Pol. Eth. s. 197, cfr. 108, 112, 114, 118, Einheit von Evangelium u. Volksgesetz?[2], Hamburg 1934, s. 17 f., 30 f., Schöpf. u. Volkst. s. 496, 502, Staat u. K. s. 402, 408). Men det er å merke at staten og det lovmessige skyldes synden, er så å si en nødsforanstaltning (Pol. Eth. s. 108 f., 72, 76, Die Selbstv. s. 24). I det egentlige møte i ordet med Gud er der intet av det lovmessige. Innholdet av loven forsåvidt som den stammer fra åpenbaringen, er «die uns in der Nacktheit der göttlichen Majestät überfallende Herrschaft Gottes» (Ist Gottesges. s. 28, cfr. s. 15). «Es gibt, auf das Materielle gesehen, keine besondere christliche Sittlichkeit» «Einheit von Ev. s. 26).

eller intensjoner.[1]) Gogartens *ontologiske* apparat har vi her stort sett latt ligge. Vårt tema begrenser undersøkelsen til å gjelde erkjennelsens plass i personsamfundet og dermed i ordet.

Med rette sa Gogarten om den liberale teologi at den aldri kom ut over jeget som realitets- og erkjennelsesprinsipp. Dette idealismens subjektivistiske prinsipp karakteriserte Gogarten ved å si at her forelå *erkjennelse* istedenfor *tro*. For her mangler et Gegenüber.[2]) Vi vil heller si at feilen er at her *ikke* foreligger erkjennelse (og derfor heller ikke tro). I idealismen er ordet opfattet slik at der ikke er noget Gegenüber, hvilket henger sammen med at der ikke er ekte erkjennelse, ekte *kunnskap*. Dette er vår vesentlige innvending mot idealismen. Men vi blir nødt til å formulere vår innvending mot Gogartens forsøk på samme måte. Her er nok gjort anstrengelser for å skaffe plass til det guddommelige Gegenüber, men da der mangler *kunnskap* i Guds tiltale, blir der ikke tale om åpenbaring og Guds ord i bibelsk mening. Der mangler *kunnskap i ordet*.

Men la oss før vi går videre presisere våre begreper. Det er ordets begrep som skal bestemmes. La oss gå ut fra det utgangspunkt som også Gogarten har, og som idealismen mangler: Ordet er *iallfall* en realitet i *samlivet* mellem Gud og mennesket. Det utgjør «stoffet» i den personlige tiltale til mennesket. Dette er fra vår side ingen definisjon, kun et utgangspunkt. Det gjelder å bestemme arten av dette «stoff». Det vil vise sig at det ord som tales i det personlige møte, også har eksistens utenfor møtet, ja, at møtet ikke engang medkonstituerer ordets eksistens som Guds ord.

*Kunnskapens* begrep har to momenter. Kunnskap forutsetter for det første at der foreligger et begripelig innhold, en tanke- eller meningsenhet, for det annet en «overensstemmelse» mellem dette innhold og en tilsvarende transsubjektiv realitet. Slik som vi her

---

Altså i opfatningen av *Guds ord* bevares den gamle betoning. Ordet er ikke en statisk størrelse, men «der lebendige Christus» (Das Bek. s. 19). Karakteristisk heter det at den som hører lovens stemme, ikke hører noget «Artikuliertes» (men bare at det er ute med ham) (Ist Volksges. s. 14 f.). Motsetningen mellem denne uttalelse og 1 Kor 14, 7 ff. er belysende og slående.

[1]) En viss systematisering av synspunktene har også vært nødvendig på grunn av Gog.s noget uryddige fremstilling. [2]) Ich gl. s. 57, 32.

anvender uttrykket, ligger altså tyngden i begrepet i det erkjente eller erkjennbare innhold.[1]) Når vi nu sier at kunnskapen er eller har et *noetisk innhold*, mener vi med dette uttrykk igjen to ting, nemlig for det første at vi har med noget som kan *begripes* å gjøre, for det annet at dette begrepne eller begripelige har sin av subjektet uavhengige *eksistens* i kraft av en tidsoverlegen logisk identitet med sig selv. Dette siste er viktig. Det betyr at innholdets blivende eksistens er helt uavhengig av begripelsen, overhodet av enhver *akt*. Akten konstituerer ikke dette innholds eksistens. Dette er igjen forutsetningen for at innholdet ikke bare kan begripes, men også *erindres*, bevares i begripende erindring. — Endelig må tilføies at et slikt noetisk kunnskapsinnhold må adskilles fra en ren *gyldighet*, f. eks. identitetssetningen. Et kunnskapsinnhold foreligger i en ytre historisk form, eventuelt i menneskers erindring, mens den rene gyldighet ikke (primært) erindres, men hviler i rasjonal evidens.

Vi sa at der i Gogartens opfatning mangler kunnskap i ordet. Nu taler visstnok også Gogarten om kunnskap.[2]) Men forsåvidt som hans her gjengitte hovedsynspunkt gjennemføres, så er dette ikke kunnskap *i* ordet, men *om* ordet. Dette siste betyr at det noetiske stoff som finnes i Skriften, i forkynnelsen og i troen, er *predikater* til ordets virkelighet, men ikke medkonstituerende for det selv. Dette uttrykker Gogarten slik at det noetiske innhold, f. eks. de forskjellige utsagn i den nytestamentlige forkynnelse er *Bekenntnis* til eller *Zeugnis* om ordet,[3]) eller at opgaven for kirkens bekjennelse og for dens lærevirksomhet ikke er å slå fast sannheten av en rekke trossatser, dogmer[4]) — dette alene er *ikke* bekjennelse[5]) —, men å bringe kirken i den rette, d. e. den ydmyke holdning overfor det guddommelige «ord». Bekjennelsen er selv en del av denne holdning, den er menneskets Antwort.[6]) Disse predikater kan da tjene til at menneskene ledes til ordvirkeligheten, at den selv ikke skjules, misforståes o. s. v. Det nytestamentlige ord er således Zeugnis om ordet, bekjennelsen og læren i kirken

[1]) Begrepet kan også ha en annen nyanse, nemlig være = innsikt. Det tenkes da på kunnskapen som utvidelse av subjektets forskende virksomhet. Her ligger tyngden i begrepet for idealismen. [2]) Se f. eks. Gl. u. W. s. 173, D. Bek. s. 15 f., 80. [3]) Ich gl. s. 138 f., Das Bek. s. 18, 62, Das Problem einer theol. Anthropologi, Z. d. Z. 1929, s. 510. [4]) Theol. Tr. s. 26 f., D. Bek. s. 21, 61, Theol. Anthr. s. 509. [5]) Das Bek. s. 61 f. [6]) S. 62.

likeså.[1]) Men selve det nakne noetiske innhold i de nytestamentlige utsagn eller bekjennelsen og læren får på denne måte ikke interesse som objekt for selve troens rettethet, hvilket det jo måtte ha dersom dette innhold konstituerte selve Guds ord, d. v. s. dersom det ord Gud taler til sjelen *var* et slikt noetisk innhold.[1]) For ordet er jo som «stoff» i møtet med Gud gjenstand for primær interesse fra troens side. Som Gogarten forstår det er kunnskapen strengt tatt ikke en del av den åpenbaringsrealitet som har overskredet grensen fra det transscendente til det immanente, men *virkninger* som åpenbaringen avsetter i immanensen. At disse virkninger tenkes om enn aldri så nødvendige for formidlingen av selve åpenbaringen, forandrer intet.[2])

Dersom Guds ord som eksistens kun er gitt i og med en akt i Gud, Guds tale eller lignende, fører dette uvegerlig til at samfundet med Gud må tenkes i analogi med en substansiell berøring. Hvad mere blir tilbake når det i det personlige samlivs «stoff» ikke er noget som svarer til funksjonene begripelse og erindring? Og den guddommelige substans som en møter i dette samliv, må da som enhver substans være definerbar med *ett* realprinsipp, hvis den da overhodet kan defineres. Gogarten kaller dette ordets ene realprinsipp for *Liebe*. Ord er = Liebe.[3]) Videre er det klart

[1]) S. 61 f., 21. [2]) Vi gjør opmerksom på at Gog. betoner at han ingenlunde mener at ikke de enkelte sannheter i bekjennelsen skal tas alvorlig (Das Bek. s. 61). Kun er det umulig å skjønne hvordan dette kan skje når det heter at det er «ein Misbrauch des Bekenntnisses —, wenn man es benutzen wollte, um damit die Wahrheit dieser oder jener Lehre, die im Bekenntnis vorkommt, festzulegen, etwa die Trinität oder die Auferstehung des Fleisches oder die Höllenfart». Vi er også klar over at der i Gog.s teologi er en hel del stoff som *faktisk* stammer fra Skriftens noetiske innhold og egentlig forutsetter at Skriften opfattes som *noetisk autoritet*, f. eks. innsikten i menneskets syndighet, cfr. anm. 3. [3]) Ich gl. s. 153, Gl. u. W. s. 57, Menschheit u. Gottheit Jesu Christi, Z. d. Z. 1932, s. 15 f. — Det samme resultat vilde man komme til ut fra Gogartens begrep *virkelighet*. Det er et hovedsynspunkt hos ham at Gud er virkeligheten (Ich gl. s. 68, 92, 182, 185, Gl. u. W. s. 5, 9, 21 ff., 42 og fl. st.). En rekke funksjoner som skulde tillegges Guds frie vilje, tillegger Gog. «virkeligheten»: den normerer menneskets handling (Gl. u. W. s. 9, 20, 22 f., 27 f., 43), begrunner den (Ich gl. 153), den gjør krav på menneskene (Gl. u. W. s. 80); mennesket er dens tjener (s. 69). Denne «realisering» av den normative instans viser at troens innhold tenkes som substans. På denne linje ligger begrepet *Anerkenntnis*. Anerkenntnis er at man avgjør sig for en foreliggende virkelighet uten Deutung (Ich gl. s. 57, 138, 148). Anerkenntnis har nok et teoretisk moment, feilen ligger ikke der, men i at dette teoretisk ikke er tenkt som noetisk innhold, cfr. det som ovenfor er sagt om forskjellen på kunnskap *om* ordet og *i* ordet. Begrepet Anerkenntnis er et forsøk på å detronisere fornuften ved å frata den den begripende funksjon. Resultatet blir at et mot det analytiske

at noget værende som har sin realitet i ett prinsipp ikke er *fritt*. Resultatet blir da at dersom ikke Guds ord bestemmes som et noetisk innhold som i og for sig ikke er en del av Guds person eller et moment i hans tiltale, dersom m. a. o. Guds ord ikke er intelligible, hvilende sannheter, meningssammenhenger, kunnskap, så kan Gud ikke være fri, henholdsvis hans samliv med menneskene består ikke i at de tas inn i et liv med Guds frie råd og plan som innhold. En plan, f. eks. at Gud rettferdiggjør mennesket for Kristi skyld, et fritt råd, den frie viljes beslutning, kan kun bli stoff i samliv gjennem meddelelse, begripelse og erindring av et noetisk innhold. «Gud *kunngjorde* oss sin viljes hemmelighet som svarte til hans frie råd» (E 1, 9). Under henvisning til våre definisjoner kan vi da si at et gudsforhold hvis innhold er Guds frie råd, kun er mulig dersom Guds ord har et konstitutivt moment av kunnskapsmeddelelse og -begripelse. *At ordet er kunnskap er forutsetning for Guds frihet.* Og nu hevder vi at denne kunnskap er identisk med den meningsenhet som Det nye testamente er. Og fordi det dreier sig om et hvilende, med sig selv identisk, noetisk innhold, er altså Skriften Guds ord prinsipielt bortsett fra enhver

tenderende substansbegrep slår igjennem. — Også den stadige identifisering av kjærligheten til Gud og til mennesker viser at Liebe er et prinsipp og ikke et τέλος, (cfr. f. eks. Schöpfung u. Volkstum i Z. d. Z. 1932, s. 486). — Til dette svarer da også Gog.s opfatning av *rettferdiggjørelsen.* Det er iallfall vanskelig å unddra sig det inntrykk at rettferdiggjørelsen kan utledes av Guds vesen som av et prinsipp. Forskjellen på lov og evangelium truer med å forsvinne som en *objektiv* forskjell i åpenbaringen. Evangeliet er det *egentlige* innhold i åpenbaringen, mens loven reduceres til en syndig menneskelig-demonisk forvrengning av evangeliet (Pol. Eth. 72 f., 81, Die Selbstv. s. 31 f., 34). Lov finnes kun i menneskets selvisolasjon (Ich gl. s. 196, Das Bek. s. 72, 76). Grunnen er enkelt den at der i dette gudsbegrep ikke er *plass* for mer enn *ett* prinsipp. Rettferdiggjørelsen er egentlig identisk med Guds *nærvær* (som eksistens). Rettferdigheten hos den rettferdiggjorte opfattes da også som *godhet* (Pol. Eth. s. 96, 98). D. v. s. forskjellen på rettferdiggjørelsen og den faktiske hellighet forsvinner (Ich gl. s. 205, Pol. Eth. s. 104 f.). — Med alt dette vil vi ikke benekte at Gog. også virkelig ønsker å få frem og sterkt betoner rettferdiggjørelsen og syndernes forlatelse i bibelsk mening (Gl. u. W. s. 119, Menschh. s. 14, Die Selbstv. s. 64 f., Einheit von Evangelium u. Volksgesetz? s. 29, 31). Loven viser mennesket dets totale syndighet og fortapthet (Pol. Eth. s. 74 og fl. st., Die Selbstv. s. 51, Das Bek. s. 75 ff., 80), som uten tilgivelse vil føre til den evige fortapelse (Pol. Eth. s. 75, Das Bek. s. 77 f.). Troen begynner med at en erkjenner sin fortapte stilling (Pol. Eth. s. 74, 80). Rettferdiggjørelsen gjelder den ugudelige (s. 71), og skjer ved *hørelse* (s. 128), ved Skriftens ord idet dette utlegger sig selv (Das Bek. s. 57, 61), under og mot(!) samvittighetens anklage (s. 72). Den egentlige grunn til all vranglære er fristelsen til å tildekke teologiens egentlige gjenstand: «den verlorenen sündigen Menschen und die grundlose Gnade Gottes» (Das Bek. s. 90). Kun skade at disse og andre bibelske intensjoner og tankelinjer hos Gog. ikke kan komme til sin rett på grunn av hans forståelse av ordet.

personlig *akt* både fra menneskets og Guds side. Talen om «indirekte identitet» er under disse forutsetninger en umulighet, da det dreier sig om en *logisk* identitet, d. v. s. en identitet som gjelder et noetisk innhold. To tall f. eks. er enten direkte identiske eller forskjellige, aldri indirekte identiske. Og det av den enkle grunn at deres eksistens er uavhengig av enhver *substansiell* forandring, også enhver substansiell identitet eller ikke-identitet. — Dersom Guds ord er et bestemt noetisk innhold, så foreligger ingen annen mulighet enn at det må være identisk med et bestemt historisk noetisk innhold, forutsatt da at åpenbaringen er historisk. Og omvendt: dersom Guds ord ikke er et bestemt, av enhvert akt uavhengig innhold, dersom ikke Skriftens meningsinnhold objektivt *er* Guds ord, så er åpenbaringen en irrasjonell substansiell berøring. I siste tilfelle er der egentlig intet ord. Er idealismens ord stumt,[1]) så i sannhet dette! *Ord er alltid kunnskap.* Og kunnskap foreligger bare i logisk objektiv identitet med et bestemt historisk meningsinnhold, og da således at dets eksistens er uavhengig av enhver akt.

Men nu velter innvendingene fra Gogartens kritikk av idealismen inn over oss: Vi har jo lagt ordet inn i den objektiverte og abstrakte sfære. Altså har vi utlevert det til illusjonen og til den herskesyke fornuft.

Med hensyn til det *illusjonære* i idealismens erkjennelse, så må vi si at illusjonen ikke skyldes selve abstraksjonen,[2]) men derimot at denne teori driver abstraksjonen til å bli vesenserkjennelse. D. v. s. den anser først det konkrete for erkjent når det er ført tilbake på et kosmisk fornuftig prinsipp, når subjektet har funnet sitt eget vesen igjen i objektet. Denne fornuftens trang til å tenke verden som en substans som kan fattes i ett prinsipp, er årsaken til at objektet forsvinner. For idealismen er erkjennelse innsikt i tingenes siste værensgrunn eller deres siste gyldighetsgrunn, og det således at denne værens- og gyldighetsgrunn har sitt hvilepunkt i subjektet. Men abstraksjonen som sådan behøver ingenlunde å føre til dette. Der er i og for sig ingen motsetning mellem abstrakt og konkret. Tvert imot må vi hevde at ingen realitets-

[1]) Ich gl. s. 115, Gl u. W. s. 59. [2]) En bisetning s. 12 Ich gl. viser at Gog selv er inne på denne mulighet; senere hører vi dog ingenting i den retning.

korrespondanse med objektet eller med andre personer er mulig uten ved abstraksjon. På nogen annen måte blir det ikke mulig for noget transsubjektivt overhodet å få gjort sig gjeldende for vår bevissthet. Dette kan vi riktignok ikke strengt erkjennelsesteoretisk bevise, da vi i det hele på bevisenes plattform ikke kan motbevise idealismens monistiske utgangspunkt. Men vi kan fenomenologisk påvise at menneskenes erkjennelsesliv fungerer slik i den dagligdagse erkjennelse og — fremfor alt — hevde at dette er Skriftens erkjennelsesteori.

Begripelse og erindring av et innhold er altså ikke det samme som rasjonell erkjennelse. Rasjonell erkjennelse var det dersom fornuften forsøkte å opvise gyldigheten av åpenbaringsinnholdet. *Ordet kan godt være intelligibelt uten at det er rasjonelt.* Ratios erkjennelse er ikke begripelse og erindring i og for sig, men værens- og gyldighetsbegrunnelse. Ratios «område» er ikke et område i den forstand at alt som kommer i substansiell berøring med fornuften, d. v. s. erkjennes eller tenkes av fornuften, dermed kommer inn under ratios herrevelde. Et guddommelig ord kan altså godt være og vedbli å være, ja, *må* vedbli å være guddommelig selv om det er identisk med et bestemt historisk innhold og derved tenkes av mennesker, ja, likegyldig hvem det tenkes av.[1]) Hvis det var en av Gud gjentatt akt som kvalifiserte ordet som Guds ord, da vilde uten tvil konsekvensen bli at en *menneskelig* akt, f. eks. erkjennelsen av ordet, vilde gjøre det til et menneskelig ord. Det som kvalifiserer ordet som Guds ord, er ingen gjentatt akt, overhodet ingen bevegelse hverken i eller utenfor ordet. Det som gjør ordet til Guds ord, er to ting. For det første den omstendighet at Gud har nedlagt sin *personlige viljes frie råd* i det; han har gitt et noetisk uttrykk for den i ordets noetiske innhold. Ikke som i idealismen gitt uttrykk for noget nøitralt *ved* sig, en tilstand eller lignende, men for sin frie vilje. Nemlig i den hensikt at menneskene gjennem ordet skulde optas i et samfund i lydighet mot Guds vilje og råd. Er det nu engang slik at det bibelske ord er et rett noetisk uttrykk for, innholdsmessig svarer til innholdet av Guds frie vilje, så kan naturligvis ikke dette forhold forandres ved at menneskene erkjenner ordet. Og heller ikke forandres det

[1]) Motsatt Gog., Theol. Tr. s. 28 f.

til et *menneskelig* ord fordi om mennesker tenker det. Og den nevnte egenskap ved ordet er heller ikke begrunnet i nogen stadig gjentatt akt, likeså litt som jeg setter i kraft gyldigheten av f. eks. en logisk overensstemmelse ved å tenke den. Her ligger grunnen til at Gud vedblir å være herre over sitt ord. Om mennesket tenker ordet aldri så meget, blir han ikke derfor herre over ordet, og det av den enkle grunn at innholdet ved menneskets tenkning av det ikke blir uttrykk for *hans* vilje. Tvert om stilles den som tenker det overfor *Guds* vilje, nettop hans herskervilje.

Den annen omstendighet som gjør ordet til Guds ord, er at det er et ledd i den av ham utførte plan. Det blev et slikt ledd idet han *uttalte* ordet. Da sprang det ut av hans på samfund siktende initiativ. Å uttale et ord vil si å bringe sine skjulte tanker og planer til noetisk uttrykk i ytre objektivert form, så de blir tilgjengelige for andres erkjennelse. Den som uttaler et ord, er dets skaper, derfor også dets herre og eier, fordi det blev «skapt» til hans tjeneste. Gud uttalte sitt ord da han nedla det i sine åpenbaringsformidlere. Også på et annet punkt er ordet et ledd i den plan Gud utfører, nemlig når han ved den Hellige Ånd taler til det enkelte menneske ved det. Heller ikke denne ordets plass i Guds τέλος er til å forandre om ordet uttales eller erkjennes av mennesker. Tvert om stilles mennesket ved å erkjenne ordet overfor Guds på samfund rettede τέλος, et τέλος som det må kjenne som et fremmed, ikke som sitt, d. e. hvilende i en annen persons initiativ. Og heller ikke opretholdes dette forhold av nogen akt, men av Guds transscendente *hensikt*, hans *villen*. Ordet er og blir et ledd i Guds plan og ikke i menneskers plan så lenge Guds vilje er rettet på at det skal være så. Denne rettethet i Guds vilje er uavhengig av (en gjentatt) akt og uberørt av menneskers erkjennelse.

Dermed har vi påvist at vi ingenlunde utleverer ordet til ratio og dermed til illusjonen om vi forstår det som et abstraktivt ojektivert noetisk innhold. Imidlertid er det spørsmålet om fornuftens *herretendens* som er det mest brennende. Det er sikkert at objektivering og abstraksjon i idealismen faktisk tjener til å gjøre jeget til herre, nemlig som nevnt p. d. e. s. ved at jeget ved hjelp av sin vesenstenkning og idealspekulasjon begrunner sin egen godhet,

sin lykksalighet og sitt herrevelde, p. d. a. s. ved at i objektiveringen alt gjøres til ting, midler for det herskende jeg. Hvordan skal vi da undgå at fornuften bruker ordet på samme måte, så den møter op hos Gud med sin kunnskap, altså i en slags «intellektuell egenrettferdighet»? Hvordan skal fornuften bli fattig i ånden, så den intet har å rose sig av? Hvordan skal mennesket berøves sine teorier og prinsipper som sikrer dets liv på alle bauger og garanterer såvel dets godhet som dets forløsning, som sier det hvordan det kan greie sig selv som sin egen herre eller — dersom det føler sig truet av den hellige Gud —, som kan berolige det og rettferdiggjøre det overfor ham? Her må vi hevde at dette ikke kan opnåes ved at fornuften lukkes inne i et mørkekammer, den er fremdeles alene — kun sammen med sin egen onde vilje. Heller ikke ved at den føres inn i «det forheksede hus» hvor alle vanlige dimensjoner er ophørt og alt opløses i forvirrende enkelinntrykk. Paulus gir svaret: «Kristus Jesus er blitt oss til *visdom* fra Gud — —, forat — som skrevet står — den som roser sig, skal rose i Herren.» Kun et nytt positivt intelligibelt innhold kan bringe fornuften til ydmykhet. Tanker som kan tenkes, men ikke begrunnes, ja, som *skal* tenkes og det endog rent eksklusivt, men dog ikke begrunnes. Tanker som er dårskap hvis menneskenes vanlige tanker er sanne, men som krever en lydighet som blandt annet også består i at man lar dem gjelde og lar andre tanker fare, 2 K 10, 4 f. Det som kan tre istedenfor *tankebygninger,* er jo ikke bare en sinnets rettethet utover sig selv, men en positiv γνῶσις. Og videre: kun på denne måte kan Gud bøie menneskets *vilje* under sin. Kun gjennem et ord som har kunnskap kan viljen rettes dit Gud vil. Guds viljes råd skal tre istedenfor menneskets viljeretning; det kan kun skje gjennem et ord som har kunnskap.

Den objektivering av ordet som er en følge av disse bestemmelser, betyr under disse forutsetninger ikke at ordet gjøres til en nøitrisk ting som subjektet kan innlemme i sitt «rike». Selvfølgelig er der ingen ting i veien for at mennesket *kan* forvrenge Bibelens ord så det blir en nøitrisk fornuftsannhet. Men da har det nettop ikke *begrepet* den objektivt eksisterende bibelske meningsenhet. Den som vil begripe den, tvinges til å la være med å tolke den som en fornuftsannhet eller å begrunne den rasjonelt.

Nettop det rett begrepne innhold lærer mennesket av med den slags behandling av ordet og bøier det under ordet. En sak for sig er det at til dette trenges også den Hellige Ånds hjelp og viljens tilslutning til ordet. Her skal bare betones at rett begripelse er et konstituerende moment i troen eller anderledes uttrykt at stoffet i gudssamfundet, d. v. s. Guds ord simpelthen *er* Skriftens noetiske innhold.

## III.

Vi har hevdet at dersom Guds ord skal være stoff i samfundet med en personlig og fri Gud, så må det være identisk med et intelligibelt noetisk innhold, nærmere bestemt et kunnskapsinnhold, som har sin eksistens som Guds ord uavhengig av enhver akt (bortsett fra at Gud engang nedla sin vilje i Skriftens ord, uttalte ordet), uavhengig også av menneskets erkjennelsesakter. Vi har hevdet at dette ingenlunde har til konsekvens at ordet blir en idé. Vi har endelig hevdet at det er forutsetningen for at mennesket skal kunne bli Guds og ordets *tjener*.

Konfronterer vi dette resultat med Det nye testamente, stilles vi straks overfor *Johsprologen* som jo identifiserer Jesus med ὁ λόγος, og likeså overfor Jesu ord om at *han* er sannheten, J 14, 6. Imidlertid vilde det stride mot Johsevangeliets øvrige syn på forholdet mellem Jesu person og ordet å bruke prologen til å vise at Guds ord i spesiell forstand mangler noetisk innhold. Ellers i Johsevangeliet settes Guds ord uten videre likt med de uttalelser som faller fra Jesu munn og det vel å merke ikke efter deres akt, men efter deres begripelige innhold. At dette er så, fremgår enklest av den omstendighet at τὰ ῥήματα brukes helt parallelt med ὁ λόγος.[1]) Flertallsformen viser oss nettop at ordet er tenkt som en noetisk størrelse. Eiendommelig for den noetiske størrelse er nettop dens syntetiske karakter; den er sammenføiet av elementer. Det substansielle derimot er uopløselig og tenderer mot det analytiske. Det samme gjelder akten. Flertallet i τὰ ῥήματα går naturligvis primært på en flerhet av ord og setninger i grammatikalsk forstand, men derigjennem også på en flerhet av ele-

[1]) Se J 12, 47; 5, 24; 8, 51; 14, 10, 24; 15, 7; 5, 38; 17, 8, 14.

menter i en noetisk enhet. Og τὰ ῥήματα brukes likeså teknisk som ὁ λόγος om Guds ord. At Jesus har gitt disiplene τὰ ῥήματα sc. τοῦ θεοῦ (17, 8), henholdsvis ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (17, 14), kan da bare bety at Guds ord er overtatt av dem gjennem hørelse, begripelse og erindring samt naturligvis ved lydighet. Det samme gjelder uttrykket at Guds ῥήματα «blir i» disiplene (15, 7). Erindringsmomentet kommer tydelig frem 14, 26, hvor ἃ εἶπον simpelthen er lik det eller de Guds ord Jesus har fått fra Faderen, 17, 8. Og intet viser så klart som erindringen ordets noetiske struktur. — Hvad nu Johsprologen angår, så er det vel riktig at tyngden i begrepet ὁ λόγος her ikke ligger i at det er noetisk innhold, men *personlig tale*. Ordet er Guds talende akt overfor verden, hans talende nærvær i verden.[1]) Men for det første er denne akt ikke tenkt som reell Beziehung til de enkelte mennesker. Tanken er meget mer den at Gud en gang for alle har talt i Sønnen.[2]) Tyngden ligger ikke på det at Gud trådte og fortsatt trer den enkelte nær, men at han en gang for alle trådte *verden* nær; ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, J 1, 14, cfr. 1 J 1, 2. At nogen opfattet dette, hørte talen, er ikke pointet, men at Gud kom til verden og talte. Tyngden ligger altså på det *perfektiske*. Her er noget absolutt avsluttet. Dette viser at vi befinner oss innefor den noetisk-objektiverende sfære. Dersom Guds ord i Johsprologen manglet annet innhold enn selve talens akt, dersom den altså ikke var en utlalelse av et innhold som blev objektivert i og med talen, da var det umulig å fatte dette perfektiske. Da vilde det eneste konsekvente være at ὁ λόγος var en fortsatt, aldri avsluttet *process*. Hvis den da skal nå frem til andre enn dem som selv så Jesus og trodde på ham.[3]) Når det i Johsprologen og 1 J 1 ikke er tenkt slik, kommer det av at den tale som det her tenkes på, er en tale som fører til en objektivering av det noetiske ord. Forholdet mellem ordet som perfektisk tale og ordet som noetisk innhold er da at talen er objektiveringen av ordet. At talen ikke også har andre momenter, er ikke dermed sagt. I Johsprologen foreligger altså en annen betydningsnyanse av ὁ λόγος enn den vi har tilrettelagt. Men en nyanse som er vel forenlig med og på supplerende måte

[1]) At Jesus er ὁ λόγος betyr at han har som funksjon å være bærer av Guds talende nærvær. [2]) Cfr. H 1, 1 f. [3]) Således Gog., Ich gl. s. 66, Gl. u. W. s. 163 f.

svarer til den vanlige tekniske bruk av vokabelen: ord som noetisk innhold.

Hvad identiteten mellem Jesus og ἡ ἀλήθεια J 14, 6 angår, så er forholdet her noget anderledes. Ἡ ἀλήθεια er i Johsevangeliet den guddommelige virkelighet. Men at begrepet ikke er tenkt i nogen motsetning til sannheten som noetisk innhold, fremgår klart av 16, 13: «Sannhetens Ånd — — skal veilede eder til hele sannheten.» Her er det tydelig at sannheten er evangeliets noetiske innhold. Tanken om sannheten som uavsluttet *process*, noget som skjer,[1]) en tanke som er uforenlig med sannhet som noetisk innhold, finnes ikke J 14, 6. At Jesus er sannheten, betyr bare at han i perfektisk objektivitet har formidlet den sanne Guds nærvær, henholdsvis at han har *muliggjort* den enkeltes samfund med Gud, bl. a. også ved at han har formidlet objektiveringen av det noetiske ord. Dessuten betyr det at Jesus er sannhetens innhold, og det på en slik måte at det ikke går an å finne den uten at hans person er gjenstand for troens rettethet og vedhengen. Slik forstått sier J 14, 6 bl. a. nettop at den *noetiske* sannhet er kommet inn i verden med Jesus.

Hvad 1 J angår, så er sannheten her med all ønskelig tydelighet en noetisk sannhet. Den er noget man kan vite, 2, 20 f., er gjenstand for belæring, v. 27. Og denne noetiske sannhet parallelliseres med ὁ λόγος (τοῦ θεοῦ), 1, 8 ff., hvilket igjen viser ordets noetiske karakter.

Det er heller ikke vanskelig å vise at Guds ord i *Synopsen* er en størrelse som svarer til begripelse og erindring. Ordet skal begripes, συνιέναι, Mt 13, 19; 15, 10. Klassisk heter det Mt 13, 23 om den som bærer frukt, at han hører ordet og *fatter* det, om de vantro v. 13 at de hører og hører dog ikke og *forstår* heller ikke. Disiplene opfordres til å opbevare ordet om korset i sin *erindring*, Lk 9, 44; senere *minnes* de igjen om det, 24, 44. Først *fatter* de det ikke, 9, 45, senere fatter de det, 24, 45 f. — Likeså gjelder i Synopsen det samme som i J om forholdet mellem λόγος og ῥήματα, cfr. Mt 4, 4 (πάντα svarer til plur.), likesom også λόγος brukes i flertall på programmatiske steder, Mt 7, 24; 24, 35.

*Paulus* har uttrykkelig betegnet evangeliet som en *kunnskap*,

[1]) Gl. u. W. s. 164 f., Pol. Eth. s. 36.

2 K 2, 14; 4, 6; 10, 5. At det er selve evangeliet efter dets innhold som betegnes som en γνῶσις og ikke bare noget subjektivt, altså den subjektive innsikt, fremgår klarest 4, 6 hvor εὐαγγέλιον og γνῶσις er parallellisert, cfr. v. 4. Γνῶσις er her altså et objektivt innhold likesom ἡ ἀλήθεια (2 K 4, 2) og leilighetsvis πίστις (E 4, 5). Det er denne betydning av ordet kunnskap vi har anvendt i denne artikkel. Det er ikke uvanlig å søke forklaringen til denne Paulus' betegnelse av evangeliet som en γνῶσις enten i en saklig påvirkning av samtidens gnostiske religionsdannelser eller i en terminologisk-pedagogisk akkomodasjon fra P.s side overfor disse. For å få frem et klart skille mellem gnosticismen og P. kunde det efter denne opfatning ligge nær å ta sitt utgangspunkt i 1 K 8 og 13: kunnskapen opblåser, kjærligheten opbygger; kunnskapen er intet verd uten kjærlighet; kunnskapen forgår. Kunnskapens hovmod overvinnes kun gjennem kjærligheten og troen. Og forsåvidt som γνῶσις er skuen av Gud, så er den forbeholdt det evige liv, 2 K 5, 7; 1 K 13, 12.[1]) Dette utgangspunkt er også vel forsvarlig. Kun må det ikke brukes slik at πίστις kommer i nogen *motsetning* til γνῶσις som sådan.

For nu å bruke dette utgangspunkt så viser 1 K 8 og 13 at gnostikerne i Korint blev opblåst av sin γνῶσις. Her kan man altså med rette tale om intellektuell egenrettferdighet. De gikk «ut over det som er skrevet» og opfattet kunnskapen som et fortjenstfullt predikat til sig selv, 1 K 4, 6 f. Vi kan si at kunnskapen er orientert ut fra subjektet, ikke fra objektet. Når Gogarten så sterkt som han gjør forsøker å redusere fornuftens deltagelse i troens møte, var det av frykt for at mennesket skulde opfatte erkjennelsen som et aktivum for sig selv, som et ledd i sin egen selvhevdelse og sitt herrevelde. Overfor idealismen var denne frykt i sig selv vel begrunnet. Overfor gnosticismen altså likeså. Γνῶσις er her et ledd i menneskets fullkommengjørelse, gnostisk guddommeliggjørelse, paulinsk rettferdiggjørelse ved gjerninger. Det samme billede viser den *hermetiske gnosis*.[2]) Kunnskap gir δύναμις, dels som en substansiell kvalitet i sjelen (παλιγγενεσία),[3]) dels

[1]) Således Bultmann i Kittels Wörterbuch, B. 1, s. 708 ff. [2]) For dennes vedk. må vi riktignok ta det forbehold at vi bygger våre slutninger på andres fremstilling. [3]) Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen, 1927, s. 47 ff.

som fysisk herredømme over verdens elementer,[1]) dels som frihet fra εἱμαρμένη,[2]) altså fra et naturprinsipp.[3]) Alt er her likesom i idealismen innstillet på jegets herredømme og frihet, ikke på tjeneste.

Det samme resultat fører et annet moment i 1 K 8 oss til. Gnostikerne mangler forståelse for kjærlighetens ethos. Deres ethos er det asketisk-libertinistiske, cfr. 1 K 7, Kl 2, 16 ff.[4]) Og det asketiske ethos er et herreethos. I virkeligheten er den gnostiske menneskeopfatning beslektet med den idealistiske. Efter sitt vesen er mennesket identisk med det guddommelige; mennesket er identisk med kunnskapens kilde. Slektskapet i kunnskapsbegrepet er også tydelig. Forsåvidt som γνῶσις ikke er betegnelse for den mystiske skuen av guddommen, er den menneskets orientering i verdens vesen, innsikt i lovene for menneskets vesen og skjebne, dels innsikt i magiske formler som skal føre gnostikeren uskadd gjennem planetsfærene.[5]) Dette siste svarer til idealismens tekniske erkjennelse. Magi er det primitive menneskes form for teknikk. Det første svarer til idealismens erkjennelse av de prinsipper i tilværet som garanterer menneskets prinsipielle forløsthet, innsikten i menneskets avstamning fra den guddommelige sfære. — Et videre felles kjennemerke er kunnskapens spekulative rettethet. Her er ingen bundethet til et bestemt innhold som hos Paulus. Dette viser at vekten ligger på menneskets orienterende virksomhet, på subjektet, ikke på objektet. Γνῶσις er et *subjektivt utstyr*, sett fra forløsningens synspunkt et moment i guddommeliggjørelsen. Subjektet vender sig bort fra den transsubjektive verden efter så å si å ha suget den subjektive essens ut av den, gjør kunnskapen om til *evne* eller *kraft*, δύναμις. Egentlig er der derfor ikke tale om kunnskap i streng forstand. Her er likesom i idealismen intet Gegenüber, i siste instans. Derfor er den egentlige gudsopplevelse ekstasens irrasjonelle møte,[6]) eller menneskets opgåen i guddommen eller verdensaltet.[7]) Hvor γνῶσις gjøres til eneste prinsipp for gudssamfundet, opløses den i selverkjennelse, og det siste blir at subjektet går op i objektet eller omvendt. Her er

[1]) S. 32. [2]) S. 301. [3]) H. Jonas, Gnosis u. spätaniker Geist, Gött. 1934, Forschungen zur Rel. u. Literatur d. A. u. N. T.s, B 51, s. 176. [4]) Jonas, s. 204. [5]) S. 206. [6]) S. 200. [7]) S. 210.

nemlig fornuften straks ute med sin monisme. Irrasjonalismen får siste ord; Gud er θεὸς ἄγνωσθος, d. e. den uerkjennelige Gud.[1])

Å møte gnostikerne eller idealistene med noget annet enn kunnskap, ekte kunnskap, er derfor å drive Satan ut ved Belsebul. Paulus tar spekulasjonen til fange under Kristi kunnskap. Og hovmodet bøier han under Kristi visdom, 1 K 1, 30 f. Det er derfor ikke *bare* på grunn av en pedagogisk akkomodasjon og ennu mindre på grunn av gnostisk påvirkning at Paulus kaller evangeliet en γνῶσις i objektiv mening. Men fordi evangeliet *er* en γνῶσις og skal komme til sin rett som sådan. Og γνῶσις er brukt i *objektiv* mening fordi det ikke er menneskets innsikt som subjektiv akt eller noget subjektivt overhodet som interesserer. På samme måte taler han 1 K 2, 7 om σοφία ikke som et predikat til den forskende og begrunnende forstand — slik er den hedenske σοφία, cfr. 1, 20 —, men som en objektiv noetisk, av Gud åpenbart størrelse. Samme betydning har σοφία E 3, 10. Når mennesket blir rettet mot denne visdom, faller selvrosen bort. Da har man intet man ikke har fått, 2 K 4, 7. Den subjektive side av kunnskapen, erkjennelsens innsikt, står her i et lignende forhold til sitt innhold som troen til Kristus. Den subjektive akt er den tomme utstrakte hånd. Og: ekte kunnskap er forutsetning for ekte lydighet. Kun i lydigheten mot kunnskapen er det lydighet mot Kristus, 2 K 10, 5; R 6, 17.

Hvor nøie Paulus forbinder kunnskap (som innsikt) og *troen*, fremgår særlig klart av fangenskapsbrevene. Delaktighet i nåden er forbundet med innsikt i Guds frelsesplan, E 1, 9 f. Vekst i gudslivet er nøie forbundet med vekst i kunnskap, Kl 1, 9 f.; F 1, 9 f., cfr. 1 T 4, 6 (διδασκαλία). Erkjennelse av Guds mysterium er endog *formål* for den religiøse *vekst*, Kl 2, 2 f.; 3, 10; E 1, 17 ff. Fullmodenhet i Kristus når man kun ved kunnskap om Guds Sønn og tilsvarende avvisning av enhver fremmed *lære*, E 4, 12 f. *Opbyggelsen* er også nøie knyttet til kunnskap og begripelse. Dette sies klart 1 K 14, 3 ff., særlig v. 16 ff.[2]) En må forstå sprogets betydning skal en opbygges. *Formaningens* begrep viser det samme.

---

[1]) S 247 f. Smlgn. Bultmann, Untersuchungen zum Johsevang. i Zeitschr. f. die neut. Wissenschaft, 1930, s. 175. [2]) Riktignok heter det også at den som taler i tunger, opbygger sig selv, v. 3.

Formaningens formål er nettop vekst i gudslivet, opbyggelse. Men forutsetning for å formane er at man er «fylt med all kunnskap», R 15, 14. Derfor er γνῶσις eller λόγος γνώσεως en nødvendig nådegave i menigheten, 1 K 12, 8; 13, 8 (14, 6). Altså i formaningen er der et moment av kunnskapsmeddelelse og -opfattelse.[1]) Ja, kunnskapen ligger til grunn for *alle* nådegaver, 1, 5.

Ikke bare i det individuelle gudsforhold får kunnskapen denne plass. Også *menighetens* vekst i troen er en vekst i kunnskap. Dens vekst som legeme forutsetter enhet i kunnskap, E 4, 13 f.

Nu er det så at nettop på flere av de citerte steder er kunnskapen understreket som et subjektivt utstyr. Σοφία stilles Kl 1, 9 sammen med σύνεσις (cfr. 2, 2), E 1, 8 sammen med φρόνησις, γνῶσις F 1, 9 sammen med αἴσθησις. Trykket ligger jo her tydelig på det subjektive. Dette fremgår særlig klart av den absolutte bruk av ordet (γνῶσις), R 15, 14; 1 K 1, 5; 2 K 8, 7; 11, 6; F 1, 9. Dette betyr dog ikke at vi står overfor den gnostiske bruk hvor den absolutte anvendelse av γνῶσις er så karakteristisk og da nettop på grunn av kunnskapens subjektive rettethet.[2]) Det problem vi her står overfor, er spørsmålet om forholdet mellem kunnskapen i ordet og det nye liv. Visstnok er likesom i idealismen formålet for åpenbaringen å bygge op et subjektivt utstyr i mennesket — det er endog det egentlige formål, E 1, 4. Og i dette hellige utstyr inngår altså også kunnskapen som et moment. Men det betyr ikke i og for sig at dette innsiktsutstyr skal forståes som et predikat til den autonome, forskende og selvbevisste fornuft. Likesom det ikke betyr at *troen* skal opfattes som et utstyr i den selvmektige *vilje* fordi om det heter at mennesket er rikt på tro (2 K 8, 7). Et sted som Kl 1, 9 viser at innsikten som evne er rettet mot det transsubjektive: Guds vilje i evangeliet og dermed mot den objektive kunnskap i ordet. Og formaningens plass i opbyggelsen viser hvordan det nye liv aldri kan isoleres fra eller overflødiggjøre en transsubjektiv kunnskapskilde, 1 K 14. Heller ikke det *nye liv* er autonomt. Vi kan altså ikke forstå dette forhold i analogi med det *biologiske* liv som kun trenger *næring* utenfra,

[1]) Forholdet mellem kunnskapen og opbyggelsen er dog ikke utredet før man har tilrettelagt *profetiens* plass. [2]) Reitz., s. 66 f. [3]) Dette problem kan vi her bare antydningsvis forsøke å gi en løsning av. Det vil føre for langt å gå inn på spørsmålet om kunnskapen og det nye liv i hele sin bredde.

men prinsipielt har normen, retningen, i sig selv. Feilen hos Gogarten var ikke den at han hevdet at jeget aldri finner noget normativt ved å se innover i sig selv. Tvert imot må vi være enig med ham i at normene er og blir transsubjektive. Men denne jegets rettethet utover sig selv til det transsubjektive som normerende og livgivende kan kun fastholdes når der i rettetheten på Guds person inngår et moment av rettethet mot det noetiske ord, kunnskapen. Det strider mot selve kunnskapens vesen, når den forståes som objektiv kunnskap, at mennesket skulde kunne bemektige sig den og forvandle den til et immanent *liv*. Det nye livs vesen er at det som dynamisk av Ånden skapt kraft *omfavner* ordets kunnskap (foruten Kristi person). Forsåvidt opsuges kunnskapen i livet. Men fordi kunnskapen ikke er substans, men noetisk med sig selv identisk innhold, vil den aldri *gå op* i subjektet. Og det dreier sig ikke om nogen kvantitativ grense mellem disse to sider av saken. Som noetisk innhold er kunnskapen *helt* «utenfor» jeget, d. e. den har sin gyldighetsgrunn helt utenfor subjektet, nemlig i Guds villen. Efter sin substansielle side derimot kan den gå inn i jeget.[1]) Denne det nye livs prinsipielle kunnskapsrettethet hen-

[1]) Det er her at *Barth* i sin Dogmatik 1932 foretar spranget over i transscendensen, se s. 217, 233. Det er den eneste måte han mener å kunne undgå den katolsk-idealistisk-pietistiske analogia entis på. Løsningen blir da for ham en *transscendent* analogia entis. Men både for idealismen og for Barth er transscendens og immanens predikater til *substans*. Efter vår teori rykkes hele problemet over i en ny sfære. Vi regner overhodet ikke med nogen analogia *entis* som primært prinsipp, så spørsmålet om hvorvidt denne analogi er immanent (idealismen) eller transscendent (Barth), er overhodet en feilaktig spørsmålsstilling. Den er diktert ut fra idealismens kunnskapsbegrep. Idealismen formår ikke å skille substans og det noetiske som to forskjellige eksistenser. Substansbegrepet seirer. Derfor blir grensen mellem transscendens og immanens en grense mellem substanser (entes). Skal man så undgå å blande sammen det guddommelige og det menneskelige, må jo det guddommelige ganske enkelt holdes *utenfor* det immanente. Efter vår teori er ikke Guds ord noget substansielt, men noget noetisk, og det noetiske kan efter sin substansielle side så å si «håndgripelig» være til stede i immanensen (i historien, i det nye liv) og samtidig bevare sin noetiske transscendens, henholdsvis transsubjektivitet, d. e. det har fremdeles sin gyldighetsgrunn, sitt utspring og sin rettethet utenfor subjektet. *Begrepene transscendens og immanens får et annet innhold når de anvendes på det noetiske område.* — Hvad for øvrig *Barth* angår, så formår altså heller ikke han å frigjøre sig fra idealismens kunnskapsbegrep. Kunnskap er herredømme, se Dogm. 1932, s. 146, 168 f., 170 f., 175. Likesom Gog. lar han det noetiske i ordet forsvinne i Guds person; ordet er Selbstwort, s. 52, 164 o. s. v. — Dette er en i høi grad medvirkende grunn til det «sterke analytiske innslag i åpenbarings- og trosbegrepet» som utgjør det sterkeste ankepunkt mot B.s teologi, se Leiv Aalen, Er K. B.s teologi monistisk? i dette tidsskr. 1935, 4, s. 232. På det nuværende tidspunkt vil det mest fruktbare utgangspunkt for en videre Barth-kritikk være dette analytiske drag i trosinnholdet hos Barth. Og det kan alene skje ut fra spørsmålsstillingen: kunnskapen i ordet.

ger sammen med at mennesket har fri vilje, likesom kunnskapen i ordet henger sammen med Guds frihet.

Når Paulus sier at kunnskapen faller bort, 1 K 13, 8, må heller ikke dette ord forståes slik at kunnskapsmomentet i troen en gang skal ophøre. Her tales om kunnskapen som *nådegave*. Det stykkevise som kleber ved vår jordiske trosinnsikt trenger nådegavenes tjenestegjerning, likeså i det hele den jordiske tilværeforms forvirrende mosaikk-karakter. Strålene er brutte, vi ser i et speil, 1 K 13, 12. At γνῶσις i denne forstand faller bort, betyr altså ingenlunde at det evige liv er uten kunnskap. Tvert om betyr det at der inntrer en *fullkommen* erkjennelse, d. v. s. en innsikt som umiddelbart, klart og fullstendig opfatter og begriper det Gud vil innvie oss i, d. v. s. den guddommelige kunnskap, 13, 12. Da skal vi klart fatte og prise Guds visdom (Apc 7, 12). Uttrykkene ἐν αἰνίγματι og γινῶσκειν ἐκ μέρους 1 K 13, 12 viser klart at Paulus her har den teoretiske side av troen i sikte. Bisetningen καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην viser samtidig at kunnskapsmomentet er uopløselig forbundet med det personlige.

## IV.

Så er da Guds ord en statisk sannhet i hvilende objektivitet. Når det består gjennem historiens skiftende tider, så er det ikke fordi der er nogen bevegelse i det. Guds ord er som sådant ingen process. Forholdet mellem ordet og *tiden* er et dobbelt. P. d. e. s. er ordet som noetisk innhold tidsoverlegent likesom f. eks. satsen 2+2=4. Ordet befinner sig ikke i tidens sfære forsåvidt som tiden bestemmes som omskiftelsenes område. Ordet er i sin eksistens utenfor tidens bevegelse. Ordet er i den logiske identitets sfære. I ordet eksisterer forsåvidt ikke fortid, nutid og fremtid. Kun substans er underlagt skiften, ikke det tenkte. Dette er det som skiller vår opfatning av ordet fra Gogartens. P. d. a. s. er dog ordet i tiden. Det er ikke uten begynnelse i tiden, som f. eks. satsen 2+2=4. Gud har en gang nedlagt ordet, uttalt det. Heller ikke strider det i og for sig mot ordets begrep å tenke sig at det har en ende i tiden. Dersom Bibelen og alt det litterære stoff som hviler på den, var utslettet, og alle mennesker glemte evangeliets innhold,

så var ordet ikke mer i tiden. Ordet er altså i sin eksistens ingenlunde uavhengig av tidens omskiftelse i den forstand som satsen 2+2=4. Enten foreligger ordet i tidlig drakt og form eller det foreligger overhodet ikke. Her går skillelinjen i forholdet til idealismen.

Til sist reiser det spørsmål sig om ikke ordet slik forstått må bli en *sum* av sannheter. Nu skal vi ikke være for snare til å besvare dette spørsmål med nei. Kan vi når vi skal tenke over forholdet mellem Guds vrede og hans kjærlighet f. eks., gjøre noget annet enn å «summere» dem? D. v. s. kan vi nogensinne føre dem tilbake på en høiere énhet? Allikevel er det sikkert at ordets egentlige struktur ikke gripes ved at man opfatter det som en sum av sannheter. Løsningen på spørsmålet ligger deri at ordet er et μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ E 1, 9. Ordets innhold er en *plan*, en οἰκονομία. Det er dette som gjør at ordet ikke faller fra hinannen som bruddstykker. Dette synspunkt avgrenser oss overfor fundamentalismen. Guds ord er ikke identisk med det som står i Bibelen i rent kvantitativ forstand, men med det som er *ment* i Bibelen. Men vi skal merke oss at det er nettop denne «mente» størrelse som forefinnes i Bibelen i historisk noetisk objektivitet. Dette mente innhold er først tenkt og ment av Jesus og apostlene, så skrevet av apostlene. Dette synspunkt skal altså ingenlunde opheve det som før er sagt. Man finner dette innhold ved å begripe det Jesus og apostlene har ment i historisk objektivitet. Dette mente er altså ingen størrelse *bak* det skrevne ord eller noget som kommer *til* det skrevne ord når Ånden levendegjør det for troen, når ordet brukes. Dette mente er selv en noetisk størrelse, altså et tenkt innhold. Det er primært heller ikke et tolkningsprinsipp for Skriften, selv om det gir oss et sådant. Det er ingen bevegelse i ordet, i og for sig heller ingen person i ordet. Det er et noetisk innhold i den forstand som vi har beskrevet. Dette mente er intet annet enn Skriftens eget noetiske tyngdepunkt, og vel og merke et av Skriften selv betonet og angitt tyngdepunkt, se f. eks. 1 K 15, 3 ff. Altså et logisk tyngdepunkt. Guds ord er f. eks. ikke geografi eller astronomi. Skriften *mener* nemlig ikke geografi eller astronomi.

Dermed blir ordet *gjennemsiktig*. Det får en helhetsstruktur. Det

må betones at denne gjennemsiktighet ikke er noget subjektivt som det erkjennende subjekt bringer til ved erkjennelsen, i det hele ikke noget av personlig karakter i den forstand at den konstitueres ved personens berøring med ordet, enten det nu tenkes på Guds eller Kristi eller Åndens eller menneskets person. Det er en noetisk gjennemsiktighet det dreier sig om. Den har altså ikke noget med «was Christum treibt» å gjøre dersom «treibt» her tenkes som en bevegelse av et eller annet slag, i ordet eller i personen. Den er altså heller ikke pnevmatisk. Først når dette er klart, kan vi betone at menneskets *opfattelse* av dette gjennemsiktige innhold er pnevmatisk og også at opfattelsen av det er uløselig og eksklusivt knyttet til møtet med Kristi person.

I ordet er noget guddommelig kommet inn i verden i hvilende identitet med et tidlig innhold. Så nær er Gud kommet oss i sin nåde. Ordet er oss nær i vår munn og vårt hjerte. Vi behøver bare å oplate vår fatteevne — den Hellige Ånd skal hjelpe oss med det når vi ber ham om det, E 1, 17 f. —, så stilles vi overfor hans hjertes råd. For ordet er et μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ.

Denne identitet mellem ordet og et tidlig innhold har Gud våget til tross for at ordet derved blev utlevert til menneskets vurderende, fortolkende og herskesyke fornuft. Dette er en av omkostningene ved Guds åpenbaring. Men derved har Gud også oprettet sitt herredømme. For kun gjennem et noetisk ord kan han herske.

*Sverre Aalen.*

---

Anm. [39]) s. 164: Vi er ikke blinde for at Gog.s polemikk mot den ortodokse opfatning ikke bare er foranlediget av dens abstraktivt-objektiverende forståelse av Guds ord, men også av dens *superanaturalisme*. Denne siste forledet ortodoksien til å ville bevise rasjonelt at Skriften er Guds ord, henholdsvis til å behandle det som en selvfølgelighet. Ortodoksien glemte at i siste instans kan kun den Hellige Ånd overbevise mennesket om at Skriften er Guds ord. Sett ut fra disse forutsetninger er altså Gog.s polemikk en hevdelse av Paulus' ord om at det naturlige menneske ikke fatter de ting som hører Guds ånd til, cfr. Gl. u. W. s. 165 ff. At han sammenkobler dette synspunkt med en polemikk mot ortodoksiens opfatning av ordet som et abstraktivt-noetisk innhold, er den avgjørende svakhet i hans teologi, som i den dialektiske teologi for øvrig. Her blir dens idealistiske forutsetninger åpenbare. Det er idealismen som hevder at ethvert intelligent innhold eo ipso er rasjonelt.

# LITTERATUR

Fredrik Torm: *Nytestamentlig Tidshistorie. Den historiske Baggrund for det nye Testament.* G. E. C. Gads Forlag. Kjøbenhavn 1934.

Vi har lenge savnet en nytestamentlig tidshistorie på et av de nordiske sprog, og dette savn er nu avhjulpet ved professor Torms bok. Som ovenstående undertitel viser, forstår man ved nytestamentlig tidshistorie den historiske bakgrunn for det nye testament, og formålet er å skildre alt det i denne bakgrunn som har betydning for forståelsen av det nye testament. Derfor begynner denne bok med en skildring av jødenes indre, nasjonale og politiske forhold i tiden fra Antiokus Epifanes til ødeleggelsen av Jerusalem (175 f. Kr til 70 e. Kr, s. 60—86), og vi får så høre om samfundsforholdene hos jødene i og utenfor Palestina og hos romerne og grekerne på den nytestamentlige tid (s. 87—102). Dernæst hører vi om den enkelte jødes gudsdyrkelse og de religiøse skikker i det jødiske hjem (s. 103—125), om menighetens gudsdyrkelse i templet og synagogen (s. 126—148), om de skriftkloke (s. 149—161) og om religiøse partidannelser innenfor jødedommen (fariseere, saddukeere, esseerne, samaritanerne, dåpssekter, s. 162—181), og vi får også en skildring av de kulturelle og religiøse forhold innenfor jødedommen i adspredelsen (s. 182—199) og i den greskromerske verden (s. 200—213), og til sist får vi en fremstilling av det messianske håp (s. 214—247).

Vi har hittil vært henvist til tyske hjelpemidler når det gjaldt å studere nytestamentlig tidshistorie, først og fremst til *E. Schürers* store verk, Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (I—III), og til *W. Boussets* Die Religion des Judentums im späthellenischen Zeitalter, og når det gjaldt mindre oversikter, har man gjerne brukt *W. Stärk,* Neutestamentliche Zeitgeschichte (i Sammlung Göschen). Dessuten har også *O. Holtzmann,* Neutesta-

mentliche Zeitgeschichte, gitt god hjelp. I *Torms* bok har vi imidlertid fått en meget lettlest dansk fremstilling, som også er beregnet på legfolk forsåvidt de ikke bare søker opbyggelse i det nye testament, men også en historisk forståelse av det. Det har stor betydning at vi har en sådan lettlest og almenfattelig fremstilling. De tyske bøker er ofte tunge og vidtløftige og derfor besværlige å bruke for en student og lite eller slett ikke tilgjengelige for legfolk, og det man til almindelig bruk først og fremst trenger, er klare og instruerende oversikter. I kommentarene får vi ikke ganske lite av dette stoff, og jeg har i min Matteus-kommentar søkt å gi det mest nødvendige av det i særlige ekskurser. Hos Torm får vi det imidlertid samlet, og billedet av samtiden blir derved klarere og fyldigere.

Man må si det er en vanskelig sak å skrive en tidshistorie som er videnskapelig og samtidig populær. Det videnskapelige behov har forfatteren ikke minst søkt å tilfredsstille ved en lang rekke noter som er tilføid bak i boken (24 sider petit), og den vilde uten disse noter tapt betydelig i verdi. Vi får her henvisninger til de kilder, verker og avhandlinger som belyser stoffet, og som forfatteren benytter eller tar standpunkt til i sin fremstilling, og man ser straks at der bak den lette og oversiktlige skildring ligger en enorm lesning. En stor fordel ved denne bok er det at forfatteren også gjør oss bekjent med jødiske forskere (f. eks. Herford, Montefiore, Moore og Abrahams), og hans lesning er ikke mindre omfattende på den engelske enn på den tyske faglitteraturs område.

Av ting som særlig har tiltalt mig, vil jeg nevne den forståelsesfulle skildring av det jødiske fromhetsliv (§ 5), fremstillingen av de religiøse og kulturelle forhold i den gresk-romerske verden (§ 10) og den vakre skildring av grunnene til kristendommens seier (ib). Men nettop på disse siste punkter viser også bokens svakhet sig: at skildringen oftere er så lett og rask at den gir for få holdepunkter for enkelthetene og derved virker summarisk. Spesielt gjelder dette skildringen av det messianske håp i hedendom og jødedom, som bare tar 10 sider og ikke på langt nær er inngående og omfattende nok og derfor i høi grad trenger supplering. *D. A. Frøvig.*

*J. L. Koch: Brorson-Studier.*

Dr. theol. *L. J. Koch* som tidligere har vunnet sig et godt navn som Paulus-tolker, spesielt ved sin grundige kommentar til 2. Korintierbrev, har i de senere år særlig gjort H. A. Brorson til gjenstand for sine studier. Til Brorson-jubileet i 1932 utgav han en stor monografi, «Salmedigteren Brorson» (2. Udg. 1932), som sikkert mange av våre lesere kjenner, og i de følgende år har han i Dansk Teol. Tidsskrift publisert en rekke mindre artikler om Brorson som han nu har samlet og utgitt i et eget bind — nærmest et tillegg til hans større bok — under titelen: «*Brorson-Studier*» (Kjøbenhavn 1936, O. Lohse, 121 s.).

For oss nordmenn har jo Brorson en særlig interesse, og jeg vil gjerne henlede opmerksomheten på dr. Kochs Brorson-studier, samtidig som jeg også vil bringe i erindring hans utmerkede større bok om salmedikteren. Han har samlet sine studier i to grupper: I. Historie, II. Fortolkning. Innenfor den første gruppe har den første, «Til belysning av biskop Herslebs forhold til Brorson», ubetinget størst interesse.

Som bekjent har Hersleb i sin tid felt en meget hård dom om sin bispekollega Brorson. I en betenkning til Fredrik V som Hersleb avfattet i 1747, karakteriserer han Brorson som «*en god, men eenfoldig, og ved Svaghed og Hypocondrie fast uduelig Mand*»,[1]) som er blitt biskop i Ribe (efter en innstilling av general-kirkeinspeksjonens pietistiske flertall som hadde avgjort saken).

Dr. Koch påviser nu at denne biskop Herslebs dom om Brorson står i den mest påfallende strid med de uttalelser om ham vi finner i Herslebs ordinasjonstale. Det var nemlig Peder Hersleb der 1741 som Sjællands biskop innvidde Brorson til bispeembedet, og hans innvielsestale er trykt i 1742 («Anden Samling av tolv offentlige Taler til Kirke-, Bispe- og Præstevielser», s. 73—112). Brorsons visitasberetninger som innsendtes til kirkeinspeksjonskollegiet — og altså også kom Hersleb i hende — vidner, sier Koch, om arbeidsglede og utmerker sig fremfor andre ved den årvåkenhet hvormed han følger, ikke blott nogen prestasjoner, men selve det åndelige liv i stiftet.

Nei, den skarpe dom i Herslebs betenkning forstår man kun som et utslag av bitterhet hos denne. Forut var gått en flerårig strid om Pontoppidans katekismusforklaring, og nu var striden endt med at Brorsons standpunkt hadde seiret over Herslebs.

Dette resultat understrekes ifølge Koch ytterligere når man ser et minst likeså forbløffende omslag hos Hersleb i hans uttalelser

[1]) I samme betenkning hvor H. kritiserer en hel rekke geistlige utnevnelser, omtaler han også at «en *Paludan* er blitt Stiftsprost i Christiania, en god ærlig Mand, men overmaade ulærd, paa det Sted hvor, for de mange Separatister, Anabaptister og Herrnhuter, behøvedes en erfaren, klog og forsigtig Mand, hvilket jeg bevægeligen erindrede om».

om trønderbispen *Eiler Hagerup*, der som ung prest var medlem av «Syvstjernen», men som biskop var en mann av et helt annet slag: ortodoks og strengt konservativ. I 1733 skrev Hersleb, som den gang var biskop i Christiania, et brev til Hagerup hvori han uttaler sig voldsomt mot absolusjonen ved skriftemålet. Den siste svarte i et brev hvori han stemplet Herslebs uttalelser som «en uanstendig tale for en evangelisk biskop». Og dette brev lot han utbrede i avskrifter, så det blandt annet kom til Kjøbenhavn. Dette var naturligvis yderst pinlig for Hersleb, et angrep på kirkeritualet var i hine tider ingen spøk. Rasende skrev han da et brev igjen til Hagerup hvori han gav en karakteristikk av ham som ikke lot noget tilbake å ønske i tydelighet og endte med å minne ham om hvad der står om Judas!

Men der kom en senere leilighet da Herslebs dom falt anderledes ut. Da Hagerups eftermann, Ludvig Harboe, blev ordinert 1746, holdt Sjællands-bispen en tale (med tekst Josv. 1, 2. 5) hvori han karakteriserte den avdøde Trondhjems-biskop som en Moses, der hadde alle Moses' dyder. Omtalen av den nye biskops forgjenger hørte ikke med til stående skikk og bruk i ordinasjonstaler, og Hersleb selv hadde ikke ved nogen av sine to foregående bispevielser sagt et ord om ordinandenes formenn i embedet.

Koch beholder derfor rett når han fremstiller biskop Hersleb som en mann der var meget omskiftelig i sine dommer, og «ikke var mannen til å gi en saklig avveiet karakteristikk av sine samtidige». Hans nedsettende karakteristikk av Brorson fra 1747 bør derfor ikke tillegges for stor vekt.

Mens Brorson som salmist er så høit hevet over sin egen tid som få, viser han sig i den preken hvorom en annen av Kochs studier handler, riktig som et barn av sin tid. Det er en festpreken holdt ved den oldenborgske kongestammes 300-års jubileum 1749 — den om hvilken en tilhører forteller: «Biskopen prækede til Højmesse over Teksten Dav. Ps. 89, 1—6 og prædikede i tre Timer da en Katarr forhindrede ham i at prædike længere.» Og dette lyder meget trolig, bemerker Koch, når man ser at den skrevne tale fyller 58 foliosider.

Av de under II «Fortolkning» samlede studier merker vi oss særlig nr. 3: Om fortolkningen av «*Her vil ties*». Koch kommer her tilbake til sin tolkning av denne salme i «Salmedigteren Brorson», hvor han forklarte den som en samtale mellem Jesus og sjelen som hans brud, og forsvarer den mot forskjellige andre opfatninger. Han fastholder at salmen er en samtale mellem Jesus og sjelen. Om denne opfatning virkelig lar sig helt gjennemføre, er jeg ikke så sikker på, uten at jeg her kan gå nærmere inn på grunnene. Nok er, dr. Kochs Brorsons-studier inneholder meget av interesse også for norske teologer.

*Olaf Moe.*